Jesuit-Krauss-McCormick Library
BL570 .S825
Stengel, Paul. MAIN
Opferbräuche der Griechen / von Paul St
3 9967 00079 3070

ACCESSION NUMBER 34988

SHELF NUMBER BL 570 S825

The Virginia Library

McCormick

Theological Seminary

of the

Presbyterian Church, Chicago.

From the _____ Fund.

RECEIVED Nov. 12, 1912.

OPFERBRÄUCHE DER GRIECHEN

VON

PAUL STENGEL

MIT 6 TEXTABBILDUNGEN

1910

LEIPZIG UND BERLIN

DRUCK UND VERLAG VON B. G. TEUBNER

VIRGINIA LIBRARY
MCCORMICK
THEOLOGICAL SEMINARY

ALLE RECHTE, EINSCHLIESSLICH DES ÜBERSETZUNGSRECHTS, VORBEHALTEN.

570
S82

DEM ANDENKEN

LUDWIG FRIEDLAENDERS

GEWIDMET

VORREDE

Kleine Schriften pflegt sonst nur herauszugeben, wer auch größere Werke geschaffen hat, und ich hätte mich kaum dazu entschlossen, die Mehrzahl meiner in verschiedenen Zeitschriften zerstreuten Aufsätze gesammelt hier vorzulegen, wäre ich nicht wiederholt, auch von namhaften Gelehrten, dazu aufgefordert worden. Manche sind vor vielen Jahren geschrieben, andere neueren Datums; überarbeitet habe ich alle, die älteren ganz umgeschrieben; zum Teil darf man sie als neu bezeichnen. Die Reihenfolge ist durch sachliche Gesichtspunkte bestimmt, und wenn die Sammlung ihrer Art und Entstehung nach auch nicht den Anspruch erheben kann, ein geschlossenes Bild oder gar ein abgerundetes Ganzes zu geben, so hoffe ich doch nicht nur Einzelheiten berichtigt und erklärt, sondern auch tiefere und umfassendere Zusammenhänge in helleres Licht gerückt zu haben. Der der Kürze halber gewählte Titel paßt nicht für alle Abhandlungen, doch beziehen sie sich sämtlich auf das griechische Sakralwesen, ein Gebiet, dem die Forschung sich in den letzten Jahrzehnten mit Vorliebe zugewandt hat, da die Inschriften hier besonders viel neues Material zuführten, vor allem aber, wie mir scheint, in der stetig sich befestigenden Erkenntnis, daß die sichern Tatsachen, die der zäh sich erhaltende Kultus uns überliefert, der zuverlässigste Führer zum Verständnis antiker Religiosität sind. Mögen die Fachgenossen freundlich und nachsichtig aufnehmen, was in der karg bemessenen Zeit, die die Tätigkeit in der Schule übrig ließ, oft infolge eines zufälligen Anstoßes, immer in dem Bestreben, ein klein wenig der Wissenschaft zu dienen, entstanden ist.

Als ich das Manuskript der Verlagsbuchhandlung einsandte, fragte ich Ludwig Friedländer an, ob er die Widmung des Buches annehmen wolle. Er antwortete mir umgehend, ich würde ihm damit eine große Freude machen. Es sollte der letzte Brief sein, den ich von ihm erhielt, am 16. Dezember starb er im 86. Lebensjahr, und so schmerzlich es mir ist, daß er die Aufsätze nun nicht mehr lesen wird, so lieb wird es mir bleiben, den verehrten Lehrer noch wenige Wochen vor seinem Tode durch die Mitteilung meiner Absicht erfreut zu haben und das Büchlein seinem Andenken widmen zu dürfen.

Berlin, 4. März 1910.

PAUL STENGEL

INHALTSVERZEICHNIS

Seite

I. Homerisches 1
1. ἱερήιον. 2. πρωτότοκος. 3. τελήεσσα ἑκατόμβη. 4. ἀποσπένδειν. 5. θυήεις – θύελλα – θυόεις.
Vgl. Jahrb. f. Phil. 1885 S. 102 f.; 1882, S. 246 f. Herm. XXVI, 1891, S. 157 ff.

II. Θυηλαί – Θυλήματα (ἱερά) . . 7
Vgl. Herm. XXXIX, 1904, S. 614 ff.

III. Θύειν und θύεσθαι 9
Vgl. Herm. XXXI, 1896, S. 638 ff.

IV. Οὐλαί 13
Vgl. Herm. XXIX, 1894, S. 627 ff., XXXVIII, 1903, S. 38 ff.

V. Opferblut und Opfergerste . 17
Vgl. Herm. LI, 1906, S. 230 ff.

VI. Χέρνιψ 34
Vgl. Herm. XLIV, 1909, S. 370 ff.

VII. Κατάρχεσθαι und ἐνάρχεσθαι . 40
Vgl. Herm. XLIII, 1908, S. 456 ff.

VIII. Ἐπάρξασθαι δεπάεσσιν . . . 50
Vgl. Herm. XXXIV, 1899, S. 469 ff.

IX. Die Speiseopfer bei Homer . 59
Vgl. Herm. XXXVI, 1901, S. 321 ff.

X. Πελανός 66
Vgl. Herm. XXIX, 1894, S. 281 ff. XXXI, 1896, S. 471 f. Berl. Phil. Wochenschr. 1902 Sp. 781 ff., 1907 Sp. 1063 f.

XI. Σπλάγχνα (τόμια, ἔνδορα) . . 73
Vgl. Nov. symbolae Ioachimicae, Halle 1907, S. 91 ff. Herm. XXXVI, 1901, S. 328 ff.

XII. Σφάγια 92
Vgl. Herm. XXI, 1886, 307 ff. XXV 321 ff. (XXXI 478 f.) XXXIV 642 f. Nov. Symb. Ioach. 106 f.

XIII. Ἐντέμνειν 103
Vgl. Zeitschr. f. d. Gymnasialwesen XXXIV, 1880, S. 737 ff.

XIV. Αἴρεσθαι τοὺς βοῦς 105
Vgl. Herm. XXX, 1895, S. 339 ff.

Seite

XV. Zum griechischen Opferritual 113
Vgl. Arch. Jahrb. XVIII, 113 ff.

XVI. Chthonischer und Totenkult 126
Vgl. Festschrift für L. Friedlaender, Leipz. 1895, S. 414 ff.

XVII. Der Kult der Winde . . . 146
Vgl. Herm. XXXV, 1900, S. 627 ff.

XVIII. Ἀΐδης κλυτόπωλος 154
Vgl. Arch. f. Religionswiss., 1905, VIII 203 ff.

XIX. Νεκύσια 163
Vgl. Herm. XLIII, 1908, S. 645 ff.

XX. Καρποῦν 166
Vgl. Herm. XXVII, 1892, S. 161 ff.

XXI. Ἱερώσυνα und θεομορία . . 169
Vgl. Herm. XXXI, 1896, S. 640 ff.

XXII. Die Zunge der Opfertiere . 172
Vgl. Jahrb. f. Phil. 1879 S. 687 ff.

XXIII. Opferspenden 178
Vgl. Philol. 1880 S. 378 ff. Jahrb. f. Phil. 1887 S. 649 ff. Herm. XVII, 1882, S. 329 ff.

XXIV. Die Farbe der Opfertiere . 187
Vgl. Jahrb. f. Phil. 1886 S. 321 ff.

XXV. Das Geschlecht der Opfertiere 191
Vgl. Jahrb. f. Phil. 1886 S. 324 ff.

XXVI. Wild- und Fischopfer. . . 197
Vgl. Herm. XXII, 1887, S. 94 ff.

XXVII. Buphonien 203
Vgl. Herm. XXVIII, 1893, S. 489 ff. Rhein. Mus. N. F. LII, 1897, 399 ff.

XXVIII. Βοῦς ἕβδομος 222
Vgl. Herm. XXXVIII, 1903, S. 567 ff. Archiv f. Religionswiss. VII, 1904, 437 ff. Herm. XLII, 1907, S. 644 f.

I. HOMERISCHES

1. ΙΕΡΗΙΟΝ

ἱερήον findet sich in den homerischen Gedichten nur fünfmal. Dreimal X 159. Ξ 94. ρ 600 ist es unmöglich mit 'Opfertier' zu übersetzen; auch Ξ 250, wo Odysseus von seinen Gefährten, die ihn auf dem Raubzug nach Ägypten begleiten sollten, erzählt ἔξῆμαρ ... δαίνυντ', αὐτὰρ ἐγὼν ἱερήια πολλὰ παρεῖχον | θεοῖσίν τε ῥέζειν αὐτοῖσί τε δαῖτα πένεσθαι ist augenscheinlich die Übersetzung 'Schlachtvieh' vorzuziehen. Nur λ 23 ἔνθ' ἱερήια μὲν Περιμήδης Εὐρύλοχός τε | ἔσχον, ἐγὼ δ' ἄορ usw. sind Opfertiere zu verstehn, wenn es sich auch um keine Speiseopfer handelt, von denen die Götter ihren Anteil erhalten. Opfern heißt bei Homer ῥέζειν oder ἔρδειν[1]); das finden wir nun zwar mit ἱερὰς ἑκατόμβας, βοῦν oder ἱερά verbunden, aber nie mit ἱερήια, auch ein Beweis, daß das Wort Ξ 250 zeugmatisch gesetzt und nur mit dem zweiten Teil von 251 zu verbinden ist, für den ersten aber ein ἱερά daraus zu ergänzen. Auch bei ἱερεύειν kommen wir überall mit der Bedeutung 'schlachten' aus. Zwar steht mehrmals der Name des Gottes, dem das Tier geweiht wird, dabei, doch heißt es ebensogut auch Ξ 414 ἄξεθ' ὑῶν τὸν ἄριστον, ἵνα ξείνῳ ἱερεύσω. In der Mehrzahl der Stellen, an denen das Wort sich findet, ist die Übersetzung 'opfern' unmöglich: Ζ 174. C 559. Ω 125. β 56 und ρ 535. Ξ 28. 74. 94. 414. υ 391. ρ 180 und υ 250. θ 59. π 454. τ 198. υ 3. ω 214. Besonders wichtig ist Ψ 147 μὴλ' ἱερεύσειν ἐς πηγάς; denn hier würde auch der spätere Sprachgebrauch θύειν nicht gestatten, es könnte nur heißen σφάττειν oder σφαγιάζεσθαι εἰς τὸν ποταμὸν oder εἰς πηγάς. Vgl. Xen. Anab. IV 3, 18. Herod. VII 113. Dittenberger Syll. 615, 37. Paus. I 34, 3. Der Scholiast zu Eur. Hek. 224 hat also, wenn man die Bemerkung auf das Epos bezieht, recht: κυρίως ἱερεὺς ὁ σφαγεύς, καὶ ἱέρευσις ἡ σφαγή.

2. ΠΡΩΤΟΓΟΝΟΣ

Δ 120 und Ψ 873 geloben Bogenschützen, wenn sie ihr Ziel nicht verfehlten, ἀρνῶν πρωτογόνων ῥέξειν κλειτὴν ἑκατόμβην. Die gewöhn-

1) B 400 sogar ohne Objektsakkusativ.

liche Erklärung ist „erstgeboren", oder auch die zuerst im Jahre geborenen Lämmer, also „Frühlämmer". Das Wort kann aber nur bedeuten 'neugeboren, erst eben geboren', d. h. also ein ganz junges, noch saugendes Lamm. So heißen neugezimmerte Wagen πρωτοπαγεῖς Ε 194 δίφροι . . . καλοὶ πρωτοπαγεῖς νεοτεύχεες, Ω 267 ἐκ μὲν ἅμαξαν ἄειραν ἐύτροχον ἡμιονείην . . . καλὴν πρωτοπαγῆ, Jünglinge, die erst eben mannbar geworden sind, πρωθῆβαι Θ 518, θ 263, vgl. α 431. Auch Hes. Erg. 543 und 592 sind unter den πρωτόγονοι ἔριφοι nur ganz junge Zicklein zu verstehn. Opfer noch saugender Tiere sind auch später ganz gewöhnlich gewesen; namentlich finden wir in Inschriften neben den τέλεια (ausgewachsene Tiere) sehr oft γαλαθηνά genannt, und zwar als gleich berechtigte und gleich häufige Opfer. Eine Inschrift aus Halikarnaß Dittenberger, Syll. 601, 32 ordnet an ἐνβαλλέτωσαν δὲ οἱ θύοντες ἐπὶ μὲν τῷ τελείῳ ὀβολοὺς δύο, ἐπὶ δὲ γαλαθηνῷ ὀβολόν. IG II 610 ἐὰν δὲ ἰδιώτης τις θύῃ τῇ θεῷ διδόναι τῇ ἱερέᾳ γαλαθινοῦ μὲν . . . τοῦ δὲ τελέου usw. ebd. II 632 γαλαθηνοῦ IC und 631 Ἥρας ἱερείᾳ ἱερώσυνα . . . τελέου FFF. IG I 4 (= v. Prott, Fasti gr. 1, 10) ist erhalten ο]ἷς γαλαθεν[. .] und Dittenberger, Syll. 615, 35 steht Ἀχελωίωι τέλειον καὶ δέκα [ἄρ]νες, und gleich darauf τέλειον καὶ ἕτερα δύο. Ebenso erwähnen Schriftsteller die Opfer von noch saugenden oder gar 'eben geborenen' Tieren häufig. Ael. De animal. XII 34 Τενέδιοι τῷ Διονύσῳ τρέφουσι κύουσαν βοῦν . . . τὸ δὲ ἀρτιγενὲς βρέφος καταθύουσιν. Paus. IX 8, 1 καὶ ἐς τὰ μέγαρα καλούμενα ἀφιᾶσιν ὗς τῶν νεογνῶν. Aisch. Eum. 430 σφαγαὶ καθαιμάξωσι νεοθήλου βοτοῦ. Porphyr. βίος Πυθαγ. 36 τοὺς θεοὺς ἐξιλασκόμενος τῶν χοιρῶν τοῖς ἁπαλωτάτοις. Pherekrates bei Athen. IX 396 C οὐ γαλαθηνὸν ἄρ' ὗν θύειν μέλλεις; Heniochos ebd. 396 D γαλαθηνὸν τέθυκε τὸν χοῖρον λαβών. Athen. IV 139 B θύουσι δὲ τοὺς γαλαθηνοὺς ὀρθαγορίσκους. S. ferner Athen. IV 140 B, IX 374 E. Herod. I 183. Ael. Var. hist. VII 13 u. a.

3. ΤΕΛΗΕΣΣΑ ΕΚΑΤΟΜΒΗ

Die beliebte Übersetzung 'vollkommene Hekatombe' ist unklar, auch 'vollzählig', d. h. wirklich aus hundert Tieren bestehend, kann τελήεσσα nicht bedeuten; ἑκατόμβη heißt bereits bei Homer nichts anderes als 'großes Opfer', und selbst bei dem größten, das uns geschildert wird, γ 59, zählt sie nur 81 Stiere (γ 7 ff.). Die richtige Übersetzung ist 'ausgewachsen', d. h. aus ausgewachsenen Tieren bestehend. Die Tiere werden uns außer an dieser Stelle nur noch A 316 genannt ἔρδον δ' Ἀπόλλωνι τελήεσσας ἑκατόμβας ταύρων ἠδ' αἰγῶν, was um so bemerkenswerter ist, als A 66 davon die Rede war, den erzürnten Gott durch ein

Opfer ἀρνῶν . . . αἰγῶν τε τελείων zu versöhnen. An die Stelle der ἄρνες sind die ταῦροι getreten, schwerlich weil sie kostbarer sind: Lämmer sind eben noch nicht ausgewachsen und gehören nicht in eine τελήεσσα ἑκατόμβη. ἀτελεῖς γὰρ οἱ ἄρνες ἔτι, ὁ μέντοι ἀρνειὸς τέλειός ἐστιν, bemerkt Eustathius zu A 66 ganz richtig.

4. ΑΠΟΣΠΕΝΔΕΙΝ

ἀποσπένδειν findet sich bei Homer nur zweimal. Die Bedeutung des Kompositums festzustellen hat, soviel ich weiß, nur K. Bernhardi im Programm des Kgl. Gymn. zu Leipzig 1885 (das Trankopfer bei Homer) S. 22 f. versucht, denn das *libo alicunde*, das wir z. B. im Lexikon von Ebeling finden, ist keine Erklärung. Zu einem rechten Ergebnis ist auch er nicht gekommen: vielleicht heiße es „vom (vollen) Mischkrug spenden". Daß ἀπό diesen Sinn haben kann, auch ohne daß κρατῆρος dabeisteht oder aus dem Zusammenhang zu ergänzen wäre, ist wohl nicht zu bestreiten, aber die Betrachtung der beiden Stellen, an denen der Ausdruck begegnet, führt doch auf ein anderes Resultat.

γ 393 ff.:

> τοῦ ὁ γέρων κρητῆρα κεράσσατο, πολλὰ δ' Ἀθήνῃ
> εὔχετ' ἀποσπένδων, κούρῃ Διὸς αἰγιόχοιο,
> αὐτὰρ ἐπεὶ σπεῖσαν τ' ἔπιον ὅσον ἤθελε θυμός κτλ.

Bernhardi bemerkt richtig, „daß die unter Gebet vollzogene Libation des Nestor getrennt von denen der Festgenossen stattfindet", und zwar vorher. Während des Gebetes trinkt er nicht, gießt also den ganzen Inhalt des Bechers aus; darauf folgt erst die allgemeine Spende, an der er sich natürlich auch wieder beteiligt, und nun darf auch das πίνειν beginnen. An der anderen Stelle (ξ 331 = τ 288) erzählt der Bettler, der Thesprotenkönig habe ihm gesagt, Odysseus' Rückkehr stehe unmittelbar bevor, ὤμοσε δὲ πρὸς ἐμ' αὐτὸν ἀποσπένδων ἐνὶ οἴκῳ. Zur Bekräftigung eines Eides aber kann man die Spende nur ganz ausgießen (ἔκχεον Γ 296 vgl. 300). Genau so steht ἀπολείβειν bei Hesiod. Theog. 793 ὅς κεν τὴν ἐπίορκον ἀπολείψας ἐπομόσσῃ. Das ἀπό verstärkt hier also das einfache Verbum, wie oft. So heißt ψύχω (Υ 440) und πνείω atmen, ἀποψύχω (ω 348) und ἀποπνείω (δ 406, Δ 524, Ν 654) den letzten Atem aushauchen, ἀφόφημι (Η 362, Ι 422) nachdrücklich erklären, ἀπομηνίω (Ι 426, π 378) heftig zürnen. Dieselbe Bedeutung von ἀποσπένδειν findet sich[1]) auch später bisweilen, z. B. Theokr. II 43 ἐς τρὶς

1) Neben anderen: die Spende vollenden Antiph. 113, 29, Eur. Ion. 1198; einen Teil vom Ganzen spenden Plat. Phaid. 117 B.

ἀποσπένδω, wo es sich um Liebeszauber unter Anrufung Hekates handelt.

5. ΘΥΗΕΙC – ΘΥΕΛΛΑ – ΘΥΟΕΙC

G. Curtius, Grundzüge der Etymol.[5] 258 f. sagt von der Wurzel θυ: ‘θύω brause, tobe, opfere. θύνω tobe, rase, stürme. – θύελλα Sturmwind. – Lat. *fumus*. – Die Grundbedeutung war die einer heftigen Bewegung; von ihr treten drei Modifikationen sicher hervor: 1. brausen — erregen, 2. rauchen – räuchern, 3. opfern. – Die geistige Bedeutung [θυμός] ist aus der ersten übertragen’.

Für Homer fällt die dritte Bedeutung ‘opfern’ fort. θύειν heißt in den Epen, wie schon die Scholiasten zu Il. I 219 und Od. ξ 446 bemerken, nur ‘verbrennen’[1]), auch o 222[2]); θύεα Brandopfer (Z 270, I 449, o 261), ebenso θυηλαί (I 220); θυοσκόοι Leute, denen es oblag, die Opfergaben zu verbrennen (χ 318, φ 145, Ω 221[3]); θυσίη kommt bezeichnenderweise bei Homer noch nicht vor. – So kann denn βωμὸς θυήεις (Θ 48, Ψ 148, θ 363) nichts anderes heißen als Brandopferaltar. Die Übersetzung ‘opferreich’ oder ‘voll Rauchopfer’[4]) ist ungenau, die Erklärung ‘duftend’[5]) falsch[6]); schon Eustathius zu Ψ 148 p. 1293, 28 hat das Richtige: βωμός, ἐφ’ οὗ τὰ θυόμενα ἔκαιον, διὸ θυήεις λέγεται.

Die Bedeutungen unter 1 und 2 fallen zusammen. Ihre ursprüngliche Einheit ist noch bei Homer erkennbar, in der Ableitung θύελλα noch vorhanden. Μ 253, κ 54, μ 88, Ο 26, μ 408 f., Φ 335, ε 317 finden wir es mit ἀνέμοιο, ἀνέμων, Ζεφύροιο καὶ Νότου, ξὺν Βορέῃ ἀνέμῳ verbunden. Schon hier kommen wir mit der gewöhnlichen Übersetzung Sturm oder Sturmwind nicht aus; die ἄνεμοι verursachen erst die θύελλα.

κ 47 f. ἀσκὸν μὲν λῦσαν, ἄνεμοι δ’ ἐκ πάντες ὄρουσαν,
τοὺς δ’ αἶψ’ ἁρπάξασα φέρεν πόντονδε θύελλα.

(Vgl. Ν 334.) Den ἄνεμος fühlten und hörten die Griechen, die θύελλα sahen sie.[7]) In υ 63, 66, 67 ist die Personifikation deutlich ausgesprochen:

---

1) I 219, ξ 446, ι 231, Lehrs Arist.[3] 82 ff. Friedlaender, Aristonic. 160.

2) Vgl. Bernhardi, das Trankopfer bei Homer, Progr. des Kgl. Gymnas. zu Leipzig 1885, S. 4 f. S. aber auch W. Schulze, Quaest. ep. 320.

3) Vgl. Griech. Kultusalt.[2] 55.

4) Seiler, Autenrieth, Ebeling, Ameis zu θ 363.

5) Z. B. Passow, Pape, Helbig Hom. Epos[2] 419.

6) Zu Θ 48 vgl. übrigens noch X 170 f. – Daß θυήεις später (Hymn. in Cerer. 277, in Merc. 237) duftend heißt, beweist natürlich nichts für Homer, höchstens daß man sein βωμὸς θυήεις schon sehr früh mißverstanden hat, wohl bald nach der Einführung des Weihrauchs (vgl. Nitzsch, Anm. zur Od. zu ε 60).

7) Vgl. Vergil *Aen.* XII 451 und 455.

θύελλαι und Ἅρπυιαι sind identisch. Und wenn das Wort an anderen Stellen uns dieser seiner lebendigen Bedeutung bereits verlustig gegangen scheint, der Grieche hat sie doch δ 515, κ 48, ψ 316, wo er das ἁρπάξαca, ἀναρπάξαca daneben hörte, nicht weniger empfunden. Auch ζ 171 und η 275 fühlt und sieht man, wenn nicht mehr den Dämon selbst, so doch seine Wirkung und seine Kraft. Hier ist θύελλα so eng mit κῦμα verbunden, daß es ohne dieses hinzugefügt oder hinzugedacht keinen Sinn gäbe: die sturmerregte Woge ist das Subjekt, ε 419 aber bedeutet es geradezu Brandung. Am lehrreichsten sind die Verse Ψ 366, N 39 und μ 68.

Ψ 366 ὑπὸ δὲ στέρνοιcι κονίη
ἵcτατ' ἀειρομένη ὥc τε νέφοc ἠὲ θύελλα.

Es ist von den beim Wagenrennen dahinstürmenden Rossen die Rede.

N 39 Τρῶεc δὲ φλογὶ ἶcοι ἀολλέεc ἠὲ θυέλλῃ
Ἕκτορι Πριαμίδῃ ἄμοτον μεμαῶτεc ἕποντο.

Der Flamme, d. h. einem sich über die Ebene wälzenden Brande oder der dem Sturme voraufgehenden Staubwolke gleich eilen die Scharen zur Schlacht.

μ 68 πίνακάc τε νεῶν καὶ cώματα φωτῶν
κύμαθ' ἁλὸc φορέουcι πυρόc τ' ὀλοοῖο θύελλαι.

Was unter πυρὸc θύελλαι zu verstehn ist, lehren

μ 202 καπνὸν καὶ μέγα κῦμα ἴδον καὶ δοῦπον ἄκουca,
und μ 219 τούτου μὲν καπνοῦ καὶ κύματοc ἐκτὸc ἔcαν
νῆα.

Es ist der Gischt, der in feine Wasserstäubchen zerstiebt, ähnelnd der Rauchwolke. — Feuer und Wasser haben auch, abgesehen von der brausend und prasselnd dahinrasenden Wut der Zerstörung, manche Ähnlichkeit. Die Flamme schießt zischend empor wie der Springquell, Telemachos und Phoinix weinen δάκρυ ἀναπρήcαc (β 81, I 433, vgl. Π 350)[1]), und Brennen und Brunnen ist im Deutschen wohl dasselbe Wort.

So ist die Bedeutung von θύελλαι klar. Es sind die Staub oder Gischt vor sich herfegenden Stürme oder vielmehr sichtbaren Dämonen des Sturms. 'Brausen' und 'Rauchen' ist hier nicht zu trennen.

Nach dem Vorangeschickten wird sich leicht erklären

O 153 εὗρον δ' εὐρύοπα Κρονίδην ἀνὰ Γαργάρῳ ἄκρῳ
ἥμενον· ἀμφὶ δέ μιν θυόεν νέφοc ἐcτεφάνωτο.

1) Vgl. übrigens auch den Ausdruck ἐν δ' ἄνεμοc πρῆcεν μέcον ἰcτίον A 481, β 427; εὔπρηcτον ἀυτμήν C 471 und Buttmann Lexil. I 105.

Allgemein faßt man, soviel ich sehe, θυόεν als 'duftend' auf. Aber wenn man nun fragt, wie soll eine Wolke duften, so wird es schwer sein, eine klügere Antwort darauf zu geben, als sie jener erste Erklärer wußte: ἀπὸ τῶν ἀναδοθέντων ἐκ τῆς γῆς ἀνθῶν καὶ τοῦ τῆς Ἥρας μύρου.[1]) θυόεν heißt 'wallend'.

Denn aus dem Purpurgewölk, dem schwebenden immer bewegten,
Trat der herrliche Gott Hermes gelassen hervor,
Mild erhob er den Stab und deutete, wallend verschlangen
Wachsende Wolken im Zug beide Gestalten vor mir.

---

1) Homer kennt Myrrhen ebensowenig wie den Weihrauch. Duftend heißt θυώδης, und zwar nach Thyonholz duftend. θύος ist ein wohlriechender Baum, wie die Zeder (ε 60). Reiche Leute haben sein Holz gleich diesem in ihren Häusern verwandt, etwa zur Bekleidung der Wände oder zum Mobiliar. θυώδης ist der θάλαμος der Helena (δ 121, vgl. Ω 192), θυώδεα εἵματα (von dem Zimmer oder der Kiste, darin sie gelegen, vgl. Z 288, ο 99) gibt Kalypso dem Odysseus mit (ε 264), und auch die χηλοί der Penelope enthalten sie (φ 52). τεθυωμένον ist auch das Öl, mit dem Hera sich salbt (Ξ 172). Vgl. v. Fritze, die Rauchopfer bei den Griechen, Berl. 1894, S. 2 ff.

II. ΘΥΗΛΑΙ — ΘΥΛΗΜΑΤΑ

In der milesischen Inschrift Sitzungsber. Berl. Akad. 1904, S. 619 begegnet Zl. 38 das Wort θυηλήματα, das v. Wilamowitz 633 ff. auch sonst nachweist und einleuchtend erklärt; weniger überzeugend scheint mir der Schluß, θυήλημα oder θύλημα sei 'inhaltlich identisch mit θυηλή', und die θυλήματα seien 'sachlich dasselbe' wie die θυηλαί Il. I 220. Worin diese bestehen, sagt der Dichter nicht, aber da man Fleisch ißt, wird kaum anzunehmen sein, daß man den Göttern nur Opferschrot verbrennt; es würde das dem sonst üblichen Brauch nicht entsprechen. Mag immer in θυ-ηλή dieselbe Wurzel wie in ἄλημα stecken und ursprünglich wohl auch empfunden worden sein[1]), so haben sich die Worte doch früh differenziert, und man wird wohl schon bei Homer für θυηλαί dieselbe Bedeutung anzunehmen haben, die wir bei Aristoph. Vög. 1520, Athen. XIII 565 F und in übertragenem Sinne Soph. El. 1423 finden. Es bezeichnet da allgemein Opfergaben, blutig oder unblutig[2]), nicht unterschieden von θύματα, wenn auch noch nicht ganz so das θυcία ersetzend wie Apoll. Rhod. I 420. II 156. Deutlich ersieht man den Unterschied bei Theophrast (Porph. De abst. II 6) ἔτι καὶ νῦν πρὸc τῷ τέλει τῶν θυηλῶν τοῖc ψαιcθεῖcι θυλήμαcι χρώμεθα. v. Wilamowitz sträubt sich zwar, Reiskes Konjektur θυcιῶν für θυηλῶν anzunehmen, findet aber doch 'das Wort anstößig und wirklich nicht zu ertragen, wenn Theophrast genau geredet hat' (634, 1); mir scheint gerade das Streben nach Genauigkeit auf den Ausdruck geführt zu haben. τέλοc ist die Weihung, die Darbringung (Aisch. Pers. 204, Soph. Trach. 239, Ant. 143 u. ö.), θυcία streng genommen die Opferhandlung, man verlangt aber ein Wort, das unzweideutig 'das Dargebrachte' bezeichnet. Ich verstehe also unter θυηλαί Opfergaben, denen die θυλήματα zugefügt wurden, und zwar nicht aus Backwerk oder Mehl bestehende, denn sie werden ja von den θυλήματα unterschieden (vgl. Aristoph. Fried. 1040). — Wie das Opferschrot, mit Öl und Wein angefeuchtet, wohl auch mit Honig geknetet[3]), später gebacken,

1) Vgl. noch Philochoros im Etym. M. 457, 36 Γῆc παῖδαc εἶναι Θυηλὰc ἃc πρώτας θύcαι θεοῖc.

2) καταχρηcτικῶc δὲ πᾶca θυcία Etym. M. 457, 34.

3) Vgl. Herzog, Herm. XXIX 625 f.

zum Kuchen wurde, hat v. Wilamowitz an der Hand der Überlieferung ausgeführt, das Übergangsstadium aber vom Schrot zum Kuchen ist der Mehlbrei oder Teig, der πελανός (vgl. Theophrast a. a. O.), der sich in einzelnen Kulten auch später erhielt, vornehmlich in Eleusis (Dittenberger, Syll. 20, 36; 587, 280 ff.; L. Ziehen, Leg. sacr. Leipzig 1896, S. 22 f.), aber auch an andern Orten (Apoll. Rhod. I 1070 ff.). Wie später die Kuchen, hat man ihn als selbständige Opfergabe dargebracht oder neben andern, namentlich neben Fleischopfern, und zwar in alter Zeit so, daß man die zu verbrennenden Fleischstücke in die Teigmasse einrollte. So macht es Eumaios in der Odyssee ξ 429 (vgl. 77), und so kam es auch später immer noch vor. Vgl. Pherekrates bei Clem. Alex. VII 846 (III S. 227 Klotz): τὼ μηρὼ ... καὶ τὴν ὀσφὺν ... θυλήμασι κρύπτετε πολλοῖς, Dion. Hal. VII 72 p. 1495: ἀπαρχὰς ἐλάμβανον ἐξ ἑκάστου σπλάγχνου καὶ παντὸς ἄλλου μέλους, ἃς ἀλφίτοις ζέας ἀναδεύσαντες προσέφερον τοῖς θύουσιν ἐπὶ κανῶν· οἱ δὲ ἐπὶ τοὺς βωμοὺς ἐπιθέντες ὑφῆπτον κτλ. Sehe ich recht, so würden hier die Fleischstücke den θυηλαί, die ἄλφιτα aber den θυλήματα entsprechen.

2. ΙΕΡΑ

Theophrast Char. 22 heißt es von dem Geizigen: καὶ ἐκδιδοὺς αὑτοῦ θυγατέρα τοῦ μὲν ἱερείου πλὴν τῶν ἱερέων τὰ κρέα ἀποδόσθαι. An ἱερέων hat man mit Recht Anstoß genommen. Schon der Ausdruck befremdet (ʻπλήν adv., wozu τὰ κρέα aus dem folgenden zu ergänzen', Leipzig. Ausg. S. 179), undenkbar aber ist das Zuziehen mehrerer Priester zu dem im Hause vollzogenen Opfer. R. Holland vermutet zweifelnd ϝερῶν, Meier wollte ʻvielleicht richtig ἱεροσύνων einsetzen', andere schreiben ἱερέως oder, dem sachlich Erforderlichen gerechter werdend, μηρίων. Das Richtige hatte schon Casaubonus, freilich ohne es zu belegen und zu beweisen. Es muß offenbar heißen: ἱερῶν. Vgl. IG XII 3, 330, 178: καρπώσει τοῖς θεο[ῖς τ]ά τε ἐκ τοῦ ἱερείου νενομισμένα ἱερά. Dittenberger, Syll. 616, 22: καὶ ἱερὰ παρέχει καὶ ἐπιθύει ἱερὰ ἐξ [ἡμ]ιέκτου. Λ 775 σπένδων αἴθοπα οἶνον ἐπ' αἰθομένοις ἱεροῖσιν, μ 362; Xen. Hell. III 4, 3. Etym. M. 690 καιομένων τῶν ἱερῶν; ferner Syll. 8, 17; 462, 9; 929, 27. Wiegand, Sitzungsber. Berl. Akad. 1906, S. 259, Zl. 36, 40. Es sind also gemeint die kärglichen Stücke, die die Gottheit empfängt.

III. ΘΥΕΙΝ UND ΘΥΕΣΘΑΙ

Herodian sagt (Fragm. 48 bei G. Hermann, *De emend. rat. gramm.* 318): σφάλλονται οἱ λέγοντες ἐπὶ τῶν μάντεων ἔθυσε καὶ (Herm. τὸ) ἐσκέψατο, ἐθύσατο προσῆκον. θῦσαι μὲν γὰρ τὸ ἄνευ μαντείας ἁπλῶς σφάξαι. Ähnlich Ammonius (u. θύουσι S. 72 Valck.): θύουσι καὶ θύεσθαι διαφέρει. θύουσι μὲν γὰρ οἱ σφάζοντες τὰ ἱερεῖα· θύονται δὲ οἳ διὰ τῶν σπλάγχνων μαντεύονται (vgl. auch Poll. I 162).

Die Bemerkung ist im allgemeinen richtig. Da aber der Sprachgebrauch auch der besten und in diesen Dingen zuverlässigsten Schriftsteller die Beobachtung der alten Grammatiker nicht durchaus bestätigt, haben Neuere, obwohl in der Hauptsache sich anschließend, ihre Lehre mehr oder weniger modifiziert. So sagt Kühner II 1, 98, § 375: 'θύειν einfach *sacra facere*, θύεσθαι immer wenn der Opfernde einen gewissen Zweck vor Augen hat'; Stephanus: 'θύεσθαι – *qui sacra facit, ut e victimarum extis augurium capiat, aut qui imminente periculo deos placare nititur*'; Fr. Haase (Xenoph. *De rep. Lac.*, Berl. 1833, S. 312); 'θύειν *praeter sacerdotis munus dici plerumque solet in sacris, quae quis certo tempore de lege aliqua aut officio suo facit, nulla adiuncta sui commodi ratione, qua adducatur ad explorandam deorum voluntatem conciliandamve benevolentiam aut gratiam persolvendam: cuius modi studia apertius significantur* θύεσθαι *verbo in quovis sacrorum genere*'. Ich verzichte darauf, mehr zu bringen, und will, statt gegen einzelnes des hier Vorgebrachten Einwendungen zu machen, was leicht ist, lieber an der Hand von Beispielen versuchen, zu einer genaueren Bestimmung zu gelangen.

Xen. *Cyrup.* III 3, 21 heißt es: ὁ δὲ Κῦρος ἔθυε πρῶτον μὲν Διὶ βασιλεῖ, ἔπειτα δὲ καὶ τοῖς ἄλλοις θεοῖς, οὓς ἠτεῖτο ἵλεως καὶ εὐμενεῖς ὄντας ἡγεμόνας γενέσθαι τῇ στρατιᾷ . . . ἐπεὶ δὲ ἐκαλλιέρησε κτλ.

Cyrup. III 3, 34: Κῦρος μὲν . . . ἔθυε . . . ἐπεὶ δὲ τέλος εἶχεν ἡ θυσία . . . ἔλεξεν, ἄνδρες, οἱ μὲν θεοί, ὡς οἱ μάντεις φασὶ . . . μάχην ἔσεσθαι προαγγέλλουσι.

Anab. VII 8, 3: ἐπεὶ . . . ἔθυε τῷ Ἀπόλλωνι, παρεστήσατο τὸν Εὐκλείδην· ἰδὼν δὲ τὰ ἱερὰ ὁ Εὐκλείδης κτλ.

Hier haben wir also Fälle, wo Zeichenbeobachtung stattfindet, und dennoch θύειν gesagt wird.

Ich füge andere Beispiele hinzu:

Anab. V 4, 22: τῇ δὲ ὑστεραίᾳ θύσαντες ἐπεὶ ἐκαλλιερήσαντο κτλ.

Anab. VI 4, 15: ἔθυε... θυομένῳ δὲ πάλιν εἰς τρὶς ἐπὶ τῇ ἀφόδῳ κτλ.

Anab. VII 8, 4: καὶ ἐπήρετο, εἰ ἤδη θύσειεν, ὥσπερ οἴκοι ἔφη εἰώθειν ἐγὼ ὑμῖν θύεσθαι κτλ.

Auch hier findet man überall das Aktiv, wo man das Medium erwarten möchte, das dann auch unmittelbar darauf folgt, zum Teil von derselben Opferhandlung gesagt. Daraus ergibt sich, daß θύειν der allgemeinere Begriff ist, und da ohne Umstand für das Medium gesetzt wird, wo der folgende Satz dieses enthält. Ja es scheint, daß eine Abwechslung gesucht wird. Xen. *Hell.* III 3, 3 f.: Ἀγησίλαος... ἐπεὶ δὲ θυσάμενος ὅσα ἔδει καὶ τἆλλα καὶ τὰ διαβατήρια ἐξῆλθε... αὐτὸς δ' ἐβουλήθη ἐλθὼν θῦσαι ἐν Αὐλίδι, ἔνθαπερ ὁ Ἀγαμέμνων... ἐθύετο κτλ. *Resp. Lac.* XIII 3 θύει μὲν γὰρ πρῶτον οἴκοι ὢν τῷ Διὶ Ἀγήτορι καὶ τοῖς σὺν αὐτῷ. ἢν δὲ ἐνταῦθα καλλιερήσῃ... προηγεῖται ἐπὶ τὰ ὅρια τῆς χώρας· ὁ δὲ βασιλεὺς ἐκεῖ αὖ θύεται Διὶ καὶ Ἀθηνᾷ. ὅταν δὲ ἀμφοῖν τούτοιν τοῖν θεοῖν καλλιερηθῇ, τότε διαβαίνει τὰ ὅρια τῆς χώρας.[1]) Im übrigen sind die Fälle aber durchaus nicht gleichartig. Von *Hell.* III 3, 4 müssen wir absehen, da wir nicht wissen, ob Agesilaos bei dem – übrigens gestörten – Opfer Zeichen beobachten wollte, in allen andern aber liegt die Sache so, daß da, wo wir die mediale Form finden, die Weissagung wichtiger ist als das Opfer; daß dies überhaupt nicht stattgefunden hätte, bedürfte man nicht des Zeichens; daß man sich an die Gottheit mit einer bestimmten Frage wendet, von deren Beantwortung durch das Augurium man den nächsten Entschluß und sein Handeln abhängig macht (ἐπί τινι oder περί τινος θύεσθαι z. B. Xen. *Anab.* VI 4, 17; VI 5, 2; *Hell.* III 4, 15; VI 4, 19). Das trifft für die Fälle, in denen das Aktiv steht, nicht zu. Kyros erweist den Göttern Ehre und bittet um ihren Beistand für sein Unternehmen, wie der Spartanerkönig, wenn er daheim dem Zeus Agetor opfert; beide beobachten dabei die Zeichen und würden, im Fall diese ungünstig ausfielen, den Aufbruch wahrscheinlich aufschieben, bis wiederholte Opfer Besseres versprächen; aber sie fragen nicht, ob sie gegen die Feinde ziehn sollen oder nicht, und das Unternehmen selbst wird durch den Ausfall der Opfer nicht in Frage gestellt. Auch Xenophon steht, als er dem Apollon opfert, vor keiner unmittelbaren Entscheidung, die er je nach den Zeichen, die ihm werden, treffen will. Anders schon, wenn das spartanische Heer an der Landesgrenze steht; hier werden die

1) Es ist also gewiß nicht nötig, mit Schenkl, Xenophont. Stud. Heft I 586 (Wien 1869), *Anab.* VI 4, 15 ἔθυε wegen des folgenden θυομένῳ in ἐθύετο zu ändern. Man müßte es tun, wenn das Medium nicht folgte.

Götter in der Tat gefragt, ob das Überschreiten stattfinden soll oder nicht. In Beispielen, wie den folgenden, wäre das Aktiv unmöglich: Xen. *Anab.* V 2, 14: καὶ ἀπελθὼν ἐθύετο, εἰ παρεῖεν αὐτῷ οἱ θεοὶ πειρᾶσθαι κτλ. II 2, 3: θυομένῳ ἰέναι ἐπὶ βασιλέα οὐκ ἐγίγνετο τὰ ἱερά. Dittenberger, *Syll.* 571: Κλυτίδαις ... θυσαμένοις ἐ[κα]λλιέρησεν οἰκοδομήσασθαι... [ἔγνωσαν Κ]λυτίδαι [θύ]σασθαι περὶ τῶν ἱερ[ῶν] ... πότερον δεῖ α[ὐ]τὰ [εἰς] τὸν οἶ[κο]ν ... φέρεσθαι τῆι ἡμέραι ἢ[ι γί]νεται ἡ θυσία ... ἢ διὰ παντὸς [αὐτ]ὰ κεῖσθαι ἐν τῶι οἴκωι. θυσαμέν[οι]ς ἐκαλλιέρησεν διὰ παντὸς τὰ ἱε[ρὰ κ]εῖσθαι ἐν τῶι οἴκωι. Hier haben wir die Frage, die der Wille der Götter entscheiden soll, da der Mensch es nicht wagt. Ein solches Dilemma schildert uns Xenophon wiederholt. *Anab.* VII 1, 22: ἀπορουμένῳ δὲ αὐτῷ διακρῖναι ἔδοξε κράτιστον εἶναι τοῖς θεοῖς ἀνακοινῶσαι· καὶ παραστησάμενος δύο ἱερεῖα ἐθύετο τῷ Διὶ βασιλεῖ. . θυομένῳ αὐτῷ διαφανῶς ὁ θεὸς σημαίνει κτλ. VII 6, 44: ἐθύετο τῷ Διὶ τῷ βασιλεῖ πότερά οἱ λῷον καὶ ἄμεινον εἴη μένειν ... ἢ ἀπιέναι. VI 2, 15: θυομένῳ δὲ αὐτῷ τῷ ἡγεμόνι Ἡρακλεῖ καὶ κοινουμένῳ πότερα λῷον καὶ ἄμεινον εἴη στρατεύεσθαι ... ἢ ἀπαλλάττεσθαι, ἐσήμηνεν ὁ θεὸς τοῖς ἱεροῖς συστρατεύεσθαι. (Vgl. ferner VI 1, 24 u. 31.)

θύεσθαι steht aber ferner auch in allen Fällen, wo die Bedeutung 'um seinetwillen, für sich opfern' hervortritt. Xen. *Anab.* III 1, 8: ὁ μέν δὴ Ξενοφῶν οὕτω θυσάμενος οἷς ἀνεῖλεν ὁ θεὸς, ἐξέπλει κτλ. Hieroskopie findet hier nicht statt, und Xenophons Entschluß steht bereits fest. Ganz ähnlich *Anab.* IV 6, 23. Lehrreich ist die Epidaurische Inschrift Dittenberger, *Syll.* 802, 43 f.: παῖς ἄφωνος [οὗτος ἀφί]κετο εἰς τὸ ἰαρὸν ὑπὲρ φωνᾶς· ὡς δὲ προεθύσατο ... ὁ παῖς ὁ τῶι θεῶι πυρφορῶν ... τὸμ πατέρα τὸν τοῦ παιδὸς ποτιβλέψας 'ὑποδέκες[αι τοῦτον] ἐνιαυτοῦ τυχόντα ἐφ' ἃ πάρεστι, ἀποθυσεῖν τὰ ἴατρα.' Also beim Bittopfer, das man für sich selber darbringt, προεθύσατο[1]) (man vgl. Eur. *Ion.* 805: παιδὸς προθύσων ξένια καὶ γενέθλια), beim Dankopfer ἀποθυσεῖν (Vgl. Xen. *Anab.* IV 6, 27).

Somit haben wir hier umgekehrt Beispiele, wo das Medium steht, ohne daß doch Zeichenbeobachtung stattfindet.

Interessant sind die Fälle, wo das Verbum mit einem sog. inneren Akkusativ verbunden ist. Man sagt nur σωτήρια, νικητήριον, εὐαγγέλια, γάμον θύειν, dagegen stets διαβατήρια θύεσθαι. Die ersten sind eben Dank-, die letzten Bittopfer. Namentlich eine Stelle verdient Erwähnung, die unsere Lexikographen verführt hat, διαβατήρια θύεσθαι

1) Der Knabe muß opfern, um zur Inkubation zugelassen zu werden. Ziehen, Rhein. Mus. LIX 394.

oder θύειν zu verzeichnen. Bei Plut. *Luc.* 24 steht: ἔθυε δὲ καὶ Εὐφράτῃ ταῦρον διαβατήρια. Aber gerade sie beweist den Unterschied schlagend: Lucullus bringt hier das Opfer erst, nachdem er den Übergang glücklich bewerkstelligt hat, zum Dank für das Gelingen. So steht auch Arr. *Anab.* IV 4, 3 und V 28, 4 θύεσθαι von Opfern vor dem Überschreiten des Flusses, I 4, 5 und V 8, 2 θῦειν von Opfern nach dem Übergang.

Suchen wir nach einem Ausdruck, der in Kürze den wesentlichen Unterschied gibt, so dürfen wir wohl sagen: θύειν opfern um des Gottes willen (d. h. um ihn zu ehren), θύεσθαι um des Menschen willen (d. h. wenn man sich mit einer Frage oder Bitte an die Gottheit wendet).

Ich habe die Beispiele lediglich Xenophon und den Inschriften entnommen, nicht ohne Absicht; denn hier finden wir den technischen Sprachgebrauch am genauesten beobachtet. In den Inschriften begegnet die mediale Form übrigens äußerst selten. Es ist dies natürlich; sie reden nicht von den Bedrängnissen einzelner, sondern vom Kult und von Festen. In der Literatur ist das Verhältnis völlig verschieden, bei den Historikern ist θύεσθαι häufig, in Xenophons Anabasis überwiegt es, bei Pausanias, der Gebräuche schildert, kommt es so gut wie gar nicht vor, und auch bei den Tragikern findet sich fast ausschließlich die aktive Form.

IV. ΟΥΛΑΙ

Es ist lange Zeit eine Streitfrage gewesen, ob die Gerste, die man beim Beginn der Opferhandlung streute, geschroten war oder in ganzen Körnern bestand[1]), und ebenso, ob man ihr Salz beimischte oder nicht.[2]) Ist es schon wenig wahrscheinlich, daß man für οὐλαί einfach κριθαί sagen (z. B. Straton bei Athen. IX 383A), und in Opus den ἐπὶ τῶν θυσιῶν ἄρχοντα wegen seiner Obliegenheiten κριθολόγος nennen konnte (Plut. Quaest. graec. 6 p. 292C), wenn es sich um Gemahlenes handelte, so beweist namentlich die Schilderung bei Aristophanes Fried. 961, daß man Körner streute. Die οὐλαί werden unter das Publikum geworfen, Mehl wäre dazu wenig geeignet gewesen, und der folgende obszöne Witz ist nur zu verstehen, wenn die κριθαί Körner waren, die man σπείρειν kann, ein so gewöhnlicher Ausdruck für τίκτειν, daß man die Metapher kaum noch empfand (z. B. Soph. Oid. Tyr. 1498, Eur. Or. 552).

Seit Schweighäusers Bemerkungen zu Athen. Bd. VII 671 ff. nahm man meist an, den οὐλαί sei kein Salz beigemischt gewesen. Man schloß dies aus den von Athenaios XIV 661A zitierten Menanderversen (Kock Frgm. com. III 370).

ὅθεν ἔτι καὶ νῦν τῶν πρότερον μεμνημένοι
τὰ σπλάγχνα τοῖς θεοῖσιν ὀπτῶσιν φλογὶ
ἅλας οὐ προσάγοντες· οὐ γὰρ ἦσαν οὐδέπω
εἰς τὴν τοιαύτην χρῆσιν ἐξευρημένοι.

Das Zeugnis schien so durchschlagend, daß man andere, die das Gegenteil sagten, verwerfen zu müssen glaubte. Bei Straton (Athen. IX 383A) fordert der μάγειρος, der das Opfer vollzieht, neben den οὐλαί auch ἅλας; der Scholiast zu Aristoph. Ritt. 1167 (= Suid. u. ὀλαί) sagt: ὀλαὶ αἱ μεθ' ἁλῶν μεμιγμέναι κριθαὶ καὶ τοῖς θύμασιν ἐπιβαλλόμεναι; zu Od. γ 441: ἐμίγνυσαν γὰρ κριθὰς καὶ ἅλατα χυτῷ ἢ ὕδατι ἢ οἴνῳ καὶ ἔθυον αὐτὰ πρὸ τοῦ ἱερείου; zu Il. A 449 (s. auch Eustath. zu d. St.): εἰσὶ δὲ κριθαὶ μεθ' ἁλῶν μεμιγμέναι.

---

1) Die hauptsächlichste Literatur darüber s. bei Schoemann-Lipsius, Griech. Altt. II 245, 2.

2) Vgl. Hermann, Gottesdienst. Altt.[2] § 28, 4. Doederlein, Hom. Gloss. II 46. Victor Hehn, Das Salz (Berlin 1873) S. 25. Nitzsch, Zur Odyssee I 220 u. a.

In Wirklichkeit ist ein Widerspruch gar nicht vorhanden: Athenion sagt nur, die Teile der σπλάγχνα, die man den Göttern verbrannte, seien ungesalzen gewesen. Das ist um so weniger auffallend, als gerade das Opfern der σπλάγχνα auch sonst Besonderheiten zeigt, die wir beim Verbrennen der Fleischstücke nicht finden. Vor allem aber hat Schweighäuser und andere Gelehrte nach ihm zwei Dinge vermischt, die nichts miteinander zu tun haben: die οὐλαί waren gar keine Darbringung für die Gottheit, der man das Tier schlachtete, sonst hätte man sie verbrennen müssen, sie fielen zur Erde und blieben dort liegen, wie die χέρνιψ von ihr aufgesogen wurde.

Es ist L. Ziehens Verdienst, nachgewiesen zu haben (Herm. XXXVII 391ff.), daß das Streuen der οὐλαί in historischer Zeit kathartische Bedeutung hatte. Dasselbe auch für die homerische Zeit anzunehmen, wie Ziehen will, halte ich nicht für richtig. Eine symbolische Handlung zum Zweck einer κάθαρσις hat für sie von vornherein keine Wahrscheinlichkeit. Die Reinigungen, die dort vorgenommen werden, sind durchaus äußerlich: Waschen der Hände, Anlegen reiner Kleider, Spülen der zur Spende bestimmten Gefäße u. ä.; eine andere Unreinheit als die des Körpers kennt man nicht, selbst der Mord befleckt nicht, und die Anwesenheit eines Mörders stört das Opfer nicht (o 222ff.), Menschen und Götter[1]) berühren unbedenklich Leichen, die Vorstellung einer mystischen Kraft, die doch allen späteren Lustrationszeremonien zugrunde liegt, ist dieser Periode fremd. Ziehen weiß denn auch nur eine Stelle aus den Epen anzuführen, die ihm seine Ansicht zu bestätigen scheint, δ 759ff. Penelope hat sich gewaschen, reine Kleider angelegt, geht in das ὑπερῷον und

ἐν δὲ θέτ' οὐλοχύτας κανέῳ, ἠρᾶτο δ' Ἀθήνῃ.

Es folgt das Gebet um Errettung des Telemachos, darnach 767:

ὣς εἰποῦσ' ὀλόλυξεν, θεὰ δὲ οἱ ἔκλυεν εὐχῆς.

Zunächst fällt auf, daß Penelope nicht vor dem Gebet ὀλολύζει, wie es die troischen Frauen Z 301 tun, denn die ὀλολυγή ruft den Gott herbei. ὀλολύζετ' ὦ γυναῖκες, ὡς ἔλθῃ θεά heißt es bei Euripides (Erechth. frgm. 353 S. 369N), und Odysseus verbietet χ 411 Eurykleia das ὀλολύζειν, denn οὐχ ὁσίη κταμένοισιν ἐπ' ἀνδράσιν εὐχετάασθαι; Leichname sind kein Anblick, zu dem man Götter ruft, wie zu einem frommen Opfer. Auch γ 450 finden wir das ὀλολύζειν erst nach dem Gebet, als die Kuh den Todesstreich empfangen hat. Es ist also Sitte, den Ruf erst bei Dar-

1) Ω 612 und dem gegenüber Eur. Hipp. 1437.

bringung der Opfergabe zu erheben.[1]) Damit ist der scheinbare Widerspruch zwischen Z und δ erklärt und ich meine auch die Frage beantwortet, die Ziehen S. 395, 1 aufwirft, was Penelope eigentlich mit den οὐλόχυται mache: wenn sie nach dem Gebet die Götter anruft, muß sie ihnen etwas darbringen, sie streut also die οὐλόχυται. Täte sie es nicht, was sollten sie überhaupt? Ziehen meint, vielleicht habe sie während des Gebets die Hand darauf gelegt. Das hätte nur Sinn, wenn sie glaubte, den οὐλόχυται wohne eine kathartische Kraft inne. Aber abgesehen von dieser Unwahrscheinlichkeit, die Betende kann solch eine Stellung gar nicht annehmen, beim Gebet muß man die Hände erheben. Das ist ausnahmsloser Brauch beim ὀλολύζειν wie beim εὔχεσθαι (Z 301); χεῖρας ἀνασχεῖν steht einfach für beten (E 174, Z 257, Ω 301). Der Vergleich mit anderen Homerstellen führt uns aber noch etwas weiter: Es ist durchaus wahrscheinlich, daß Penelope während des Gebets die ὀλόχυται in der erhobenen Hand hält, sie der Göttin gleichsam zeigt und entgegenstreckt und sie dann erst streut.[2]) A 449ff. folgt dem Gießen des Wassers das Aufnehmen der Gerste, darnach das Gebet des Chryses. Darauf heißt es (458) ἐπεὶ ῥ' εὔξαντο καὶ οὐλοχύτας προβάλοντο. Während Chryses betet, haben also alle Anwesenden die Gerste in der Hand, nachdem er geendet, εὔξαντο auch sie. Darunter haben wir uns kein zweites Gebet aller vorzustellen, sondern nur ein Anrufen des Gottes (vgl. T 255, Ω 306), etwa der Art, daß der Chor ruft: Apollon hör' und erfüll' es, oder auch nur Κλῦθι Ἄπολλον. Dabei werden die οὐλόχυται vorwärts geworfen, dann die Tiere geschlachtet. T 254 betet Agamemnon auch mit erhobenen Armen und hat dabei die Stirnhaare,

1) Wie über eine am festlichen Tage geschlachtete Hekatombe also will Eurykleia aufjauchzen, als sie die Freier hingestreckt sieht, die sie so herzlich gehaßt hatte; auch die Götter sollten sich des Anblicks freuen.

2) Vielleicht streut sie sie schon vor der Beendigung des Gebets. In welchem Augenblick das Werfen der οὐλόχυται, erfolgte, läßt sich auch beim Opfer nicht feststellen. Nach A 458 könnte es scheinen, als ob das εὔξαντο zeitlich vor das προβάλοντο fällt, aber die im Vers gegebene Reihenfolge ist nicht immer zu urgieren, wie ein Vergleich mit Φ 527 oder ε 264 lehrt. Eur. El. 803f. und Apoll. Rhod. I 425 geschieht beides gleichzeitig. Sonst steht die Ordnung fest. Auch B 410 folgt dem Aufnehmen der οὐλόχυται das Gebet dessen, der das Opfer darbringt, dann der Gebetsruf aller Teilnehmer und das Werfen der οὐλόχυται, darnach das Schlachten des Rindes. Ebenso μ 365ff., nur daß hier, da kein einzelner das Opfer darbringt (wie γ 444, B 410), und auch kein Priester des Gottes da ist (wie A 450), dem εὔχεσθαι aller kein Gebet des Hauptbeteiligten vorangeht. Umgekehrt ξ 419ff., wo der fromme Eumaios das Schlachten nur in den Formen des Opfers vollzieht; er allein betet (423, 436), der Anruf der anderen fehlt.

die er dem Eber abgeschnitten, in der Hand; ebenso werden er und die anderen den Eid Leistenden es Γ 275, und Nestor γ 445 gemacht haben, und wenn es K 15f. heißt πολλὰς δ' ἐκ κεφαλῆς προθελύμνους ἔλκετο χαίτας ὕψοθ' ἑόντι Διί, so werden wir uns die Haltung des verzweifelt Klagenden gerade so wie die des Betenden zu denken haben. K 461ff. hält Odysseus beim Gebet die erbeuteten Waffen, die er der Athene gelobt, in der Hand (Ἀθηναίῃ ὕψοσ' ἀνέσχεθε χειρί), Π 232 Achill, und Ω 307 Priamos den Becher, aus dem sie, gen Himmel blickend, spenden. Handelte es sich δ 759ff. um einen Mann, so hätte er Wein gespendet, Penelope ziemte das nicht.

Die homerischen Gedichte geben uns keine Auskunft darüber, wohin man die οὐλόχυται warf, das betreffende Wort sagt nur: „vor sich". Den Scholiasten zu glauben aber ist in diesem Falle mißlich; denn jeder wird zugeben, daß sie eigentlich kaum anders konnten, als den ihnen wohlbekannten Brauch, die Gerste auf den Altar und das Haupt der Opfertiere zu streuen, auch bei Homer voraussetzen. Dennoch herrscht auch da nicht einmal völlige Übereinstimmung. ἐπέχεον τοῖς βωμοῖς heißt es bei Eustath. zu A 449 und im Scholion zu γ 445 κατάρχεσθαι τὸ ἀπὸ τῶν χερνίβων περιρραίνειν τῷ ἱερείῳ καὶ τὰς κριθὰς προβάλλειν ἐκάλουν οἱ παλαιοί. An der zweiten Stelle also finden wir auch schon das Besprengen der Tiere mit Wasser, was offenbar nur aus dem χέρνιβα κατήρχετο geschlossen ist, wie Eustathius die Altäre genannt haben wird, weil er in der zu kommentierenden Stelle einen Altar erwähnt fand, und zwar haben wir ihn nur an dieser einen Stelle, δ 761 aber nicht einmal ein Opfertier. Es ist ja richtig, A 448 stehen die Tiere um den Altar herum, in weiterem Kreise (vgl. B 410, μ 356) die Festgenossen, werfen sie die Gerste vorwärts, so ist es sehr möglich, daß sie auf die Tiere und den Altar fällt, aber daß es Zweck war, sie damit zu bestreuen, wird sich nicht behaupten lassen. Auch den Zweifelnden wird wohl eine Parallele überzeugen. μ 357f. bringen die Gefährten des Odysseus ein Opfer, φύλλα δρεψάμενοι τέρενα δρυὸς ὑψικόμοιο· οὐ γὰρ ἔχον κρῖ λευκόν. Blättern hat man doch sicherlich eine reinigende Kraft nicht zugeschrieben, aber im Ritual würde ein Glied fehlen, wenn man nicht οὐλόχυται oder einen Ersatz dafür streute, und wie das Wasser, das man statt des Weines spendet (363), sind in diesem besonderen Falle auch die Blätter eine Darbringung, und wir werden den Scholien glauben dürfen, wenn sie die οὐλόχυται προθύματα nennen: Eust. zu A 449 und Schol. zu γ 441 ἔθυον αὐτὰ πρὸ τοῦ ἱερείου, εἶτα τὸ ἱερεῖον; Theophrast war derselben Ansicht (bei Porph. De abst. II 6 Bern. S. 40f.).

V. OPFERBLUT UND OPFERGERSTE

Wenn wir die Ausführung eines Opfers, wie sie Homer schildert, mit der später üblichen vergleichen, bemerken wir manche Unterschiede. Bei Homer wäscht man sich die Hände, ruft den Gott an, wirft die οὐλόχυται vor sich, dem Tier werden die Stirnhaare abgeschnitten, es wird geschlachtet. Etwa anwesende Frauen ὀλολύζουσι, dann verbrennt man einzelne Fleischstücke, Fett und Knochen, indem man Spenden darauf gießt, brät und verzehrt das übrige. Später sehen wir allerlei hinzukommen. Die Opfernden tragen einen Kranz, auch das Tier wird mit Kränzen geschmückt, auf dem Altar brennt, schon ehe die eigentliche Opferhandlung beginnt, ein kleines Feuer, vielleicht Weihrauch[1]), der Holzstoß wird erst später geschichtet und entzündet[2]), ein brennendes Scheit (δαλός oder δαλίον) wird in die χέρνιψ getaucht und die Anwesenden (Athen. IX 409B. Aristoph. Fried. 960), das Opfertier (Aristoph. Fried. 958 mit Schol.) und der Altar (Aristoph. Lys. 1129) damit besprengt[3]), dann nimmt man Gerste (οὐλαί, οὐλόχυται, προχύται) aus dem Korbe und wirft sie auf den Kopf des Opfertiers[4]) und den Altar[5]), ein Herold ruft τίς τῇδε, und es ertönt die Antwort: πολλοὶ κἀγαθοί[6]), sind Frauen dabei, wie es die Regel gewesen sein wird, so erheben sie den ὀλολυγμός[7]), man besprengt und bestreicht den Altar mit dem Blute des Tieres.

Das Ritual ist in homerischer Zeit fest, und man beobachtet es peinlich — μ 357 streuen die Gefährten des Odysseus Blätter statt der οὐλαί,

1) Eur. El. 801, Iph. Aul. 1470. S. die Abbild. Monum. dell. Instit. VI–VII pl. 37, Journ. of Hell. Stud. Atlas Taf. VII, Vases Lamberg, Paris 1813, I 23.

2) Aristoph. Fried. 1025ff., Dion. Hal. VII 72 p. 1495. Hartwig, Meisterschalen III 2.

3) S. ferner Eur. Her. 928, Iph. Aul. 955, Iph. Taur. 54. 622; Plut. Alex. 50, De def. or. 46 p. 435C, 49 p. 437A; Hesych. u. δαλίον.

4) Schol. zu Aristoph. Wolk. 290, Ritt. 1167, zu Il. A 449; Dion. Hal. VII 72 p. 1495. Vgl. Athen. VII 297D.

5) Eur. Iph. Aul. 1112, El. 804, Schol. Apoll. Rhod. I 409.

6) Aristoph. Fried. 968 mit Schol., Suid. und τίς τῇδε, Bergk, Poet. lyr.[4] III 658.

7) Herod. IV 189, Aisch. Sept. 268 mit Schol., Eur. Or. 1137, Xen. Anab. IV 3, 19, Dittenberger, Syll. 566, 26.

'οὐ γὰρ ἔχον κρῖ λευκόν', und spenden Wasser, weil auch der Wein fehlt (362) —; aber daß man das überlieferte Zeremoniell bereichert habe, ist nicht wahrscheinlich; man war vorher und nachher frömmer, die Herren und Helden des Epos gedenken der Götter nur, wenn sie ihrer bedürfen, sie opfern nicht ohne Veranlassung und werden nicht weniger, aber auch nicht mehr getan haben, als der Brauch verlangte. Wenn die spätere Zeit nun teils hinzufügte, teils modifizierte, was hat sie damit gewollt und beabsichtigt?

Wir müssen das einzelne durchgehen.

Der Kranz ist das Zeichen der Reinheit des Trägers[1]), wie noch heute, wenn er die Braut schmückt oder das Mädchen, das man in den Sarg legt. Minos nimmt ihn ab, als er während des Opfers die Nachricht vom Tode des Sohnes erhält, ebenso Xenophon, und wenn er ihn wieder aufsetzt, als er hört, der Sohn sei tapfer kämpfend gefallen, so bedeutet das, er sehe die Botschaft als keine traurige an, denn das Eintreffen von Unglücksmeldungen galt als befleckend.[2]) Ausgesprochen kathartische Bedeutung hat das Anzünden des Feuers auf dem Altar vor dem Opfer[3]) und das Besprengen mit Wasser.[4]) Auch die Frage des Herolds hatte keinen andern Zweck als Unreine zu warnen, an der heiligen Handlung teilzunehmen. Das ὀλολύζειν aber soll in homerischer Zeit die Götter herbeirufen. Das mag man auch später damit beabsichtigt haben, aber es erhält die Bedeutung: gute Geister herbeirufen, um die bösen zu vertreiben, wie Eur. Med. 1173 beweist.[5])

Wir kommen zu dem Besprengen der Altäre mit Blut. Daß auch dieser Brauch kathartischen Zweck hat, ist wohl nie bezweifelt worden; mit Recht, denn daß die absichtlich nicht vertilgten Spuren[6]) nur be-

1) Eur. Her. 677 mit der Bemerkung von Wilamowitz, Eur. Her.² II 156, Diogenian Prov. VIII 72 Paroemiogr. Gött. ed. I 319. Rohde, Psyche I 220, 2; 231. Vgl. auch Aristoph. Plut. 21 und Diels, Sibyll. Blätter 120. Hock, Griech. Weihgeschenke, München 1905, S. 111 ff.

2) Plut. Praec. ger. reipubl. XVII p. 814B, Eur. Hippol. 654f.

3) πῦρ καθάρσιον Eur. Her. 937, Iph. Aul. 1112, Hel. 869, Schol. zu Or. 40; Plut. Cam. 20. Vgl. meine Griech. Kultusalt.² 88.

4) Der Zeugnisse sind unzählige; ich begnüge mich Plut. Quaest. rom. 1 zu zitieren: τὸ πῦρ καθαίρει καὶ τὸ ὕδωρ ἁγνίζει.

5) Ich habe das später übliche Flötenspiel nicht erwähnt; vielleicht sollte auch dies böse chthonische Dämonen verscheuchen. Sie lieben die Stille (Schol. zu Soph. Oid. Col. 489, Polemon im Schol. zu Oid. Col. 100), Geräusche schrecken sie (Schol. zu Lukian, p, 276, 10 ed. Rabe, vgl. Robert, Herm. XX, 1885, 372). Der Paian nach der Darbringung des Opfers kommt schon bei Homer vor (A 473).

6) Oft war es gewiß unmöglich, sie zu beseitigen; bei getünchten Altären

weisen sollten, man habe die Götter geehrt, etwa wie die Höhe der Aschenaltäre von der Menge der Opfer Zeugnis ablegen sollte, ist unglaublich; aber die Sache selbst fordert eine Erklärung. Bezeugt ist die Sitte vielfach. Auf den zahllosen Darstellungen von Altären, die uns erhalten sind, sehen wir regelmäßig Streifen, bisweilen rot gefärbt, die nichts anderes vorstellen können als daraufgestrichenes Opferblut. Unter einer Reihe von heiligen Handlungen, mit denen man die Götter ehrt, führt Pollux I 27 auch αἱμάσσειν τοὺς βωμούς an; εἰς τοῦτο (sc. σφαγεῖον) δὲ πρῶτον αἷμα δεχόμενοι τοῖς βωμοῖς ἐπιχέουσι heißt es im Schol. zu Od. γ 444 und bei Eustath. p. 1476; τὸ αἷμα τῶν ἱερείων, ὃ τοῖς βωμοῖς οἱ θύοντες περιχέουσιν bei Luk. Ikaromen. 27; αἷμα τοῖς βωμοῖς προσχεόμενον Περὶ θυσ. 9; ὁ δὲ ἱερεὺς . . . τὸ αἷμα τῷ βωμῷ περιχέων ebenda 13. Daß es von dem Brauch abweicht, die Altäre nicht mit Blut zu begießen, geht auch aus Philostr. Apoll. Tyan. Anf. hervor, vor allem bezeugt Aristophanes Fried. 1019 und ausführlicher der Scholiast zu der Stelle es als Ausnahme, daß der Altar der Eirene in Athen οὐδ' αἱματοῦται, nicht mit Blut bestrichen wird.[1]) — Nichts davon bei Homer, obwohl doch auch hier gar viele Opfer an Altären dargebracht werden[2]), und jede Einzelheit des Verfahrens geschildert wird. Das Blut fließt unbeachtet auf die Erde und vertrocknet.

Doch kennt auch das Epos Opfer, wo die Blutspende wichtig, ja das Wichtigste ist, freilich Opfer, die der Altäre nicht bedürfen. Γ 103f. fordert Menelaos die Troer vor dem Beschwören des Vertrages auf

οἴσετε δ' ἄρν', ἕτερον λευκόν, ἑτέρην δὲ μέλαιναν,
Γῆ τε καὶ Ἡελίῳ· Διῖ δ' ἡμεῖς οἴσομεν ἄλλον.

Agamemnon schneidet den Tieren Wolle vom Kopf ab (273), betet, auch die übrigen spenden Wein und rufen die Götter an (295ff.). An dem Opfercharakter der Handlung ist sonach nicht zu zweifeln, aber es fehlt nicht bloß der Altar, es wird auch kein Feuer angezündet, Priamos nimmt die Leiber der getöteten Tiere mit, um sie zu Hause in der Erde zu verscharren. Τ 258ff. werden beim Schwur dieselben Götter angerufen, außerdem (bestimmter als Γ 278) die den Eidbruch rächenden, unter der Erde wohnenden Erinyen. Τ 197 soll der Eber dem Zeus und

(vgl. z. B. Inschr. v. Magnesia 100b. Z. 40f.) hätte man den ganzen Putz abkratzen und den Anstrich jedesmal erneuern müssen.

1) Vgl. Robert in Prellers Griech. Myth.[4] I 479, 3.

2) A 448, Θ 240, 244f., Δ 48 = Ω 69, B 305, γ 273, ν 187 (vgl. 181), χ 334f., ρ 210f., Θ 48, Ψ 148, θ 363. Gewiß ist der Altar auch an anderen Stellen vorauszusetzen, wo seiner nicht Erwähnung geschieht, z. B. auf dem Hofe Nestors γ 430ff. Fleisch auf dem Herde verbrannt ξ 439. 446, θυηλαί I 220.

Helios geschlachtet werden: κάπρον ἑτοιμακάτω ταμέειν Διὶ τ' Ἠελίῳ τε. Aber Talthybios wirft ihn ins Meer, βόσιν ἰχθύσιν (268). Was haben also Zeus und Helios von dem Opfer, und wie denkt man ihnen die Gabe zu übermitteln? Nur das Feuer verwandelt das Fleisch in die κνίση, die zu den in der Höhe Wohnenden aufsteigt. Um ein wenig Käse zu opfern, zündet Odysseus in der Höhle des Kyklopen ein Feuer an (ι 231), es geht eben nicht anders. Aber die Worte sind unzweideutig: Γ 103f. sollen die Griechen das Lamm dem Zeus, die Troer je eines der Ge und dem Helios opfern. Es scheint wirklich wieder eine Konfusion und Inkonsequenz vorzuliegen, wie sie Rohde (vgl. namentlich Psyche I 58) im Totenkult nachgewiesen hat. Und zwar sind auch die Einzelheiten widerspruchsvoll. ἔθος γὰρ ἦν τὰ ἐπὶ τοῖς ὅρκοις γιγνόμενα ἱερεῖα τοὺς μὲν ἐγχωρίους γῇ περιστέλλειν, τοὺς δὲ ἐπήλυδας εἰς τὴν θάλατταν ῥίπτειν sagen die Scholien zu Γ 273, und wenn der zweite Teil aus Τ 267f. wohl auch einen zu allgemeinen Schluß zieht, so trägt der erste die echten Züge der Volksreligion.

Verscharrte man das Opfertier, so war es nicht himmlischen, sondern chthonischen Gottheiten geweiht. Eben darauf führt die Beobachtung des Sprachgebrauchs, der sich so oft fester und zuverlässiger erweist als die Erinnerung an die wahre Bedeutung der Begehungen. Schlachten heißt sonst bei Homer ἱερεύειν, speziell den Schnitt in den Hals tun σφάζειν: an unseren Stellen (Γ 292, Τ 197, 266) aber τέμνειν, d. i. das spätere ἐντέμνειν, eine besondere Art des Schlachtens, die dem Körper alles Blut entzieht, 'schächten', und die war ausschließlich im Kult der chthonischen Gottheiten und der Toten üblich. Auch die Spende Γ 295f.

οἶνον δ' ἐκ κρητῆρος ἀφυσσόμενοι δεπάεσσιν
ἔκχεον ἠδ' εὔχοντο θεοῖς ἀειγενέτῃσιν

kann nicht den himmlischen Gottheiten dargebracht worden sein. Ihnen spendet man gemischten Wein, wie die Menschen ihn trinken – mischen sie sich doch selber den Nektar zum Trunk (A 598, ε 93) –; hier ist der Wein ungemischt[1]); spenden heißt sonst σπένδειν oder λείβειν, hier χέειν wie Ψ 220 und λ 26, wo den Toten die χοαί gegossen werden. Blut und Spende trank die Erde, der Leib der Tiere, sonst die Hauptsache beim Opfer, ist hier gleichgültig. Aber wenn Γῆ das Opfer empfing, warum fehlt sie Τ 197? Dem Griechen ist Γῆ die γῆ πατρίς (Dieterich, Mutter

1) Wein mischen heißt κεραννύναι oder κιρνᾶν, μίσγειν heißt zusammengießen, hier den Wein, den die Troer mitgebracht haben, und den der Griechen. Vgl. α 110 οἶνον ἔμισγον ἐνὶ κρητῆρι καὶ ὕδωρ und zu unserer Stelle Δ 159, auch B 342.

Erde 38), nur Griechen bringen das Opfer, also Fremde, selbst den Leib des Tieres wagen sie nicht in ihrem Schoße zu bergen. Aber man kann weiter fragen: warum nennt der Dichter denn überhaupt Götter, wenn man ihnen in Wahrheit nichts darbrachte? In der Tat findet sich in der späteren Literatur unter den zahllosen Erwähnungen und Schilderungen von Schwuropfern keine einzige[1]), wo eine Gottheit genannt wird, der man es darbrachte. Angerufen werden die verschiedensten, wie auch an unseren Stellen[2]), das Opfer wird nicht ihnen geschlachtet, ein Fluch liegt darauf, das ἄγος haftet daran (Schol. zu Γ 273), die Götter genießen davon so wenig wie die Menschen, auch vom Wein trinkt keiner (Γ 300). Aber es ist homerische Art, wo von Opfern die Rede ist, auch den Gott zu nennen, dem man es darbringt, und die wirklichen Empfänger solcher Opfer, Γῆ und die Χθόνιοι, haben in der Tageshelle des Epos keinen Platz.[3]) Wollte oder mußte der Dichter nun aber einmal Götter nennen, so lag Zeus ja am nächsten, aber Helios?

Die Scholien zu Γ 103 bemerken: ταῦτα δὲ θύουσιν (sc. οἱ Τρῶες), ἐπεὶ καρποφόρα, τῇ Γῇ· καὶ Ἥλιος δὲ καὶ Γῆ αἰτία τῶν καρπῶν. Die Erde soll ihnen die Frucht versagen, und Helios soll keine Keime in ihr wecken. Er ist der gleich alte befruchtende Gott; wohl ist auch des Zeus Regen notwendig, aber das Leben weckt der erwärmende Strahl. Ge und Helios haben das gleiche Schicksal gehabt: an die Stelle der mächtigen, aber gestaltlosen, wenig persönlichen Göttin trat Demeter, in Helios' Ehren teilten sich Zeus und Apollon. Beider Kult muß in ältester Zeit aufs engste verbunden gewesen sein, und sie müssen gemeinsame Opfer empfangen haben. Das ist nicht bloß Vermutung, es haben sich Spuren davon erhalten. Wenn die Sonne am heißesten brennt, zur Zeit der Thargelien, und wenn die reife Ernte eingebracht wird, im Pyanopsion, feiert man in Athen der Demeter Chloe und dem Apollon Feste, d. i. der Ge und dem

1) Herod. VI 68 ἔθυε τῷ Διὶ βοῦν, θύσας δὲ τὴν μητέρα ἐκάλεσε handelt es sich um kein Schwuropfer, wie schon der Ausdruck θύειν beweist. Herodot ist im Gebrauch der Termini streng, aber auch Schriftsteller, die darin laxer sind, würden σφαγιάζεσθαι oder ἐντέμνειν gesagt haben. Die Mutter ist beim Schlachten des Tieres gar nicht zugegen; es ist also ein Speiseopfer für Zeus, das Berühren der σπλάγχνα gibt aber auch in diesem Falle dem Eid größere Weihe und Kraft.

2) Γ 278 z. B. auch die ποταμοί, denen man doch nur opfern konnte, wo sie fließen (Ψ 148, Λ 728, Φ 130). In Kos schwört man den Bürgereid ναὶ τὸν Δία καὶ τὰν Ἥραν καὶ τὸμ Ποτειδᾶ. τὰ δὲ ὁρκωμόσια ἔστω ταῦρος κάπρος κριός, Hera aber verlangt weibliche Tiere zum Opfer.

3) Dennoch verrät sich die Erinnerung, welch eine Rolle der Γῆ beim Schwur zukommt, wiederum darin, daß selbst Götter sie beim Schwur anrufen (Ο 36, ε 184).

Helios; ja auch der Name des Gottes hat sich wenigstens bei einem charakteristischen Brauch erhalten: Πυανεψίοις καὶ Θαργηλίοις Ἡλίῳ καὶ Ὥραις θύουσιν Ἀθηναῖοι. φέρουσι δὲ παῖδες τὰ προκατειλεγμένα ἀκρόδρυα καὶ ταῦτα (i. e. τὴν εἰρεσιώνην) πρὸ τῶν θυρῶν κρεμῶσι· κατά τι χρηστήριον πρὸς ἀποτροπὴν λιμοῦ ἐποίουν.[1]) Auch Theophrast bei Porphyr. De abst. II 7 (Bernays, Theophr. üb. d. Frömmigkeit 42) erzählt von der Prozession zu Ehren dieser Gottheiten: οἷς ματρυρεῖν ἔοικεν καὶ ἡ Ἀθήνηςιν ἔτι νῦν δρωμένη πομπὴ Ἡλίου τε καὶ τῶν Ὡρῶν. Bei Eustathios zu Il. X 495 p. 1283, der aus Pausanias und Krates berichtet, finden wir schon Apollon genannt; aber die Worte ἦγον δὲ ἔςθ' ὅτε ταῦτα καὶ ἐπὶ ἀποτροπῇ λιμοῦ zeigen, daß es sich um die Anrufung eines Gottes handelt, von dem man gedeihliches Einwirken auf die Entwicklung der Feldfrüchte erwartete. Wichtiger aber noch als solche vereinzelte Spuren und Reste in Kulten ist eine merkwürdige und, wie mir scheint, nur in diesem Zusammenhang zu erklärende Tatsache: der Kult des Helios ist durchaus chthonisch. An verschiedenen Orten Griechenlands opfert man ihm das dem Hades und den Toten heilige Tier, ein weißes Pferd; man spendet ihm keinen Wein, sondern νηφάλια, wie den Eumeniden[2]) und den Toten[3]), namentlich aber auch den die Fruchtbarkeit der Erde fördernden Gottheiten, der Demeter[4]), den Nymphen[5]), dem Dionysos und den Töchtern des Erechtheus[6]); auch Honigkuchen bringt man ihm dar, wie sie sonst nur die Χθόνιοι erhalten.[7]) In Hermione, wo die Unterirdischen eine Verehrung genossen, wie nirgends sonst, und die Chthonia das Hauptfest waren (Paus. II 35), hatte auch Helios einen Tempel (Paus. II 34, 10); seine heiligen Herden weiden am Tänaron, wo der Eingang zum Hades ist[8]); der Kranz, den die Sieger bei den Halieia in Rhodos erhielten, war von der Weißpappel (λεύκη, Schol. Pind. Ol. VII 146), die Herakles vom Acheron gebracht haben sollte (Paus. V 14, 3). Wie kommt der leuchtende Hyperion aber zu derartiger Verehrung? Ich denke, eben deshalb, weil sein Kult ursprünglich mit dem der Ge verbunden war,

---

1) Schol. Aristoph. Plut. 1054, Ritt. 729; Suid. u. εἰρεσιώνη.

2) Aisch. Eum. 107, Soph. Oid. Col. 100 u. 481 mit Schol., Paus. II 11, 4.

3) Vgl. Eur. Alk. 424, Delph. Inschr. Bull. de corr. hell. 1899 S. 611.

4) Dion. Hal. I 33, 1.

5) Polemon ed. Preller S. 74, Paus. V 15, 6. Vgl. Suid. u. Ἀστυδρόμια.

6) Philochoros im Schol. zu Soph. Oid. Col. 100, Plut. Sanit. praec. 19 p. 132 F.

7) Phylarch. bei Athen. XV 639 E, Dittenberger, Syll. 631, 21.

8) Hymn. in Apoll. 234 [412]. Vgl. Preller-Robert, Griech. Myth. I 430. Auch bei Hermione Strab. VIII 6, 12 p. 375.

und seine Eigenart durch diesen bestimmt wurde.[1]) Es ist kein Zufall, daß er an dem ersten Opfer für Ge, das die Literatur erwähnt, teilnimmt, und auch nicht selbstverständlich, daß alle Jahrhunderte hindurch beide zusammen angerufen werden, nicht bloß beim Schwur[2]), sondern auch sonst.[3])

So steht das Eidopfer Γ 103f. als etwas einziges da, aber es scheidet sich nicht von den übrigen als andersartig, es ist nur ein survival aus der Vergangenheit und läßt uns einen Blick tun in die religiösen Vorstellungen und Bräuche einer Zeit, da der Kult der alten Mutter Ge der herrschende, und in ihr alle Macht des Lebens und des Todes beschlossen war, die späteren Sitten sind nur die folgerichtige Entwicklung.

Aber wir haben noch andere Stellen, wo das Opferblut von ebenso großer Bedeutung ist. Ψ 30ff. rüstet Achill den Myrmidonen nach dem Tode des Patroklos das übliche Leichenmahl, er schlachtet viele Rinder, Schafe, Ziegen und Schweine, πάντῃ δ' ἀμφὶ νέκυν κοτυλήρυτον ἔρρεεν αἷμα. Wieder fallen bei den Schilderungen Ungleichheiten und Inkonsequenzen auf: das Totenmahl findet vor der Bestattung des Leichnams statt, Ω 802 (vgl. 665) und ϒ 309 erst darnach, Achill redet die Psyche des Freundes Ψ 19 an: χαῖρέ μοι ὦ Πάτροκλε καὶ εἰν Ἀΐδαο δόμοισι, wohin sie noch nicht eingegangen ist, wiederum spendet er ihr Wein, als sie ihm doch schon unerreichbar ist (Ψ 220f.), und verspricht ihr noch später einen Anteil von den Lösegaben des Priamos (Ω 592ff.). Es ist eben nicht anders möglich, wenn ein Stück Vorzeit in eine neue Welt hineinragt.[4])

Dennoch sind gewisse Züge fest, die Begehungen selbst. Das Blut der geschlachteten Tiere umrieselt die Leiche, mit Bechern zu schöpfen: das ist nicht anders zu verstehen als eine Opfergabe für den Verstorbenen, seine Psyche soll sich daran laben, wie auch die Weinspende Ψ 220f. für sie bestimmt ist.[5]) Offenbar haben wir hier alten Volksglauben.

Über dem vierten mykenischen Schachtgrabe befand sich eine hohle ἐσχάρα, durch die Blut oder Spenden ins Grab fließen konnten; alle alten Gräber und Friedhöfe weisen Spuren von blutigen Opfern auf, selbst die

---

1) Es scheint notwendig zu sein, besonders zu erklären, daß Helios selbst dadurch nicht zur chthonischen Gottheit wird. Vgl. Ada Thomsen, Arch. für Religionswiss. XII 481.

2) Z. B. Dittenberger, Syll. 461, 1 u. 50; 463, 28.

3) Z. B. Eur. Hippol. 601, 672; Dittenberger, Syll. 837, 2.

4) Vgl. Rohde, Psyche I 21ff. 58f.

5) Rohde, Psyche I 15f.

ärmlichen von Nauplia am Palamidi und in Spata. Aber deutlicher als alles andere redet die Nekyia der Odyssee. 'Die Witterung des Blutes zieht die Seelen an'.[1]) Gewaltsam muß Odysseus denen wehren, an deren Befragung ihm nicht gelegen ist, Lebenskraft strömt ihnen zu, sobald sie trinken, wenn auch nur für kurze Zeit, die αἱμακουρία ist ihnen Genuß und Wohltat (vgl. Luk. Nekyiom. 9). Diese Vorstellungen sind um so merkwürdiger, als sie zu der Welt, die das Epos schildert, nicht stimmen. Aber die Zeit des aufgeklärten Rittertums, die der Dichter mit so glänzenden Farben malt, versinkt; es war auch weniger eine Unterbrechung der immer strömenden Entwicklung als ein Sichherausheben aus der tieferstehenden und verachteten Umgebung, und der nie völlig zerstörte alte Glaube und Brauch ist bald wieder kräftig und sichtbar. Der Tote ist nicht mehr unerreichbar und eingeschlossen hinter dem ehernen Tor, man muß ihn befriedigen, sonst rächt sich die zürnende Seele. Wie einst auf den mykenischen Königsgräbern und in den gewaltigen Kuppeldomen bringt man den Toten wieder lange nach der Bestattung reichliche Blutopfer, und der Heroenkult scheint nicht minder wichtig als die Verehrung der Götter. νῦν δ' ἐν αἱμακουρίαις ἀγλααῖσι μέμικται singt Pindar Ol. I 90 von Pelops (vgl. Paus. V 13, 2), dem Heros Xanthippos schlachten die Phoker die Opfertiere an seinem Grabe, τὸ δὲ αἷμα δι' ὀπῆς ἐσχέουσιν εἰς τὸν τάφον (Paus. X 4, 7), und Jahrhunderte hindurch lädt alljährlich der Archon von Plataiai die Seelen der in den Perserkriegen gefallenen Männer ἐπὶ τὸ δεῖπνον καὶ αἱμακουρίαν (Plut. Arist. 21). Erst ganz allmählich kommen mit der Veränderung der Vorstellungen von dem Wesen und den Bedürfnissen der Abgeschiedenen auch neue Sitten auf, und die χοαί, das Milch- und Honiggemisch, ersetzen die Blutspenden.

Wie Ge und die Toten verlangen alle anderen chthonischen Gottheiten Blut. Herakles lockt den Thanatos durch eine Blutspende (Eur. Alk. 851), der Hekate rinnt das Blut des Schafes in eine Grube (Apoll. Rhod. III 1032) wie dem Trophonios in Lebadeia (Paus. IX 39, 4) und in Titane bei Sikyon den Winden (Paus. II 12, 1), die, wie man meint, auch aus Erdschlünden und Höhlen hervorbrausen; Menoikeus erklärt sich bereit zu sterben σφάξας ἐμαυτὸν σηκὸν εἰς μελαμβαθῆ δράκοντος (Eur. Phoin. 1010), die Eumeniden erhalten nächtliche Blutopfer (Aisch. Eum. 1006, Paus. II 11, 4) und saugen den ihnen Verfallenen gleich Vampyren das Blut aus[2]), wie Soph. El. 1419ff. die Seelen der Erschlagenen den Mördern. All diese furchtbaren Wesen wohnen in der Erde, der Γῆ. Die muß in uralter Zeit eifrig verehrt worden sein, war sie doch allgegen-

1) Rohde, Psyche I 57.
2) Aisch. Eum. 265, 314f., 182, 302ff.

wärtig wie kein anderer Gott, dankte man ihr doch täglich das Leben. Aber sie war zu gewaltig, um sich gestalten zu lassen, sie wurde wohl stets mehr als Macht, wenn auch lebendig wirkende und schaffende, denn als Person, deren Bild man anschauend fassen konnte, empfunden. Wohl brachte man ihr Opfer und rief sie an im Gebet, aber sie war unendlich wie der Himmel, und auch beschränkt, als die eigene Erde gedacht, fehlte ihr die Form, die der anbetende menschliche Geist sich vorzustellen doch einmal das Bedürfnis hat, vor allem der hellenische. Es half auch wenig, daß man andere Namen für sie fand: Rheia, Kybele, die μήτηρ θεῶν[1]), Pandora vermochte man auch nicht individueller zu begreifen. Aber der Prozeß, zu dem das religiöse Empfinden drängte, ging doch unaufhaltsam weiter. Die ehemals in einem Wesen vereinigte Doppelnatur, die segnend spendende, ans Licht gebärende, und die unheimlich aus dunkeln Tiefen schaffende, alles Leben wieder fordernde Macht ward gespalten und gewann nun wirklich Gestalt in Demeter und Persephone.[2]) Nicht daß diese alles aufgesogen hätten, was einst in Ge beschlossen war, zu differenzieren hatte man früh angefangen und hörte eigentlich nie auf, ein Heer von Dämonen lebte neben der Herrscherin der Unterwelt, aber Demeter wenigstens war in der Religion tatsächlich an die Stelle der Ge getreten, und gerade weil sie ihre echten Züge trug, verblaßte die Erinnerung an jene. Es vollzog sich diese Entwicklung langsam, noch bei Homer ist die blonde Demeter keine große, individuell ausgestaltete Göttin, im Olymp erscheint sie nie; die schreckliche Persephoneia hat nur zu fürchten, wer auch die Erinyen zu fürchten hat, und böse Geister schrecken die sonnige, ganz auf das Leben gestellte Welt noch nicht. Aber wenn auch zurückgetreten und durch menschenähnlichere und darum dem Menschen näher kommende Götter in Schatten gestellt, vergessen ist Ge doch nicht. Beim Schwur und Fluch und Zauber ruft man sie weiter an, noch zu Aischylos' Zeit gedenkt man ihrer mit, wenn man den Toten, die in ihrem Schoße ruhen, Gaben bringt[3]), und in den Troerinnen des Euripides 381 heißt es οὐδὲ πρὸς τάφους ἔcθ' ὅcτις αὐτοῖς αἷμα γῇ δωρήcεται, hier und da hat sie Altäre, auch an bevorzugter Stelle wie der Burg von Athen, und in Erythrai verkauft man noch in später Zeit neben anderen ein

1) Diese führt sogar den Beinamen ὄρκια (Dittenberger, Syll. 759, 68). Vgl. Preller-Robert, Griech. Myth. I 638 f.; 97, 2. v. Wilamowitz, Griech. Tragödien II (Einl. zur Übers. von Aisch. Eum.) 214, Herm. XVII, 1882, 357 f.

2) Vgl. v. Wilamowitz, Griech. Trag. II 212 f., 223.

3) Aisch. Cho. 127 ff. Pers. 220 u. ö. Bezeichnend ist der πελανός Pers. 524. Im Totenkult ist er häufig, außerdem wird er namentlich in Eleusis bei der Mysterienfeier geopfert, Dittenberger, Syll. 20, 36, vgl. 587, 280 ff.

Priestertum der Ge[1]); vor allem bringt ihr der Bauer, der vom Ertrage seines Ackers lebt, noch lange die Opfer, die seine Vorfahren brachten. Der Kult zeigt wieder einmal seine zähe Lebenskraft, und die Eigenheit der weiter geübten Bräuche verrät uns die Züge des einstigen Wesens. In Athen wirft man ihr alljährlich einen Kuchen, aus Mehl und Honig geknetet, in den Schlund, wo sich die deukalionische Flut verlaufen haben sollte[2]), und ebenso werden die Ferkel, die man in Potniai bei Theben in die sogenannten μέγαρα stürzte, ursprünglich ein Opfer für sie und nicht für Demeter und Persephone gewesen sein[3]); in Thera bringt man ihr außer einem Rinde Weizen, Gerste, Wein und andere ἀπάργματα dar[4]), und wenn wir Hesych. u. Γενέσια und u. ὡραῖα θύειν kombinieren dürfen, so opfern ihr auch die Athener an dem Γενέσια genannten Totenfest ἁπάντων ὡραίων ἀπαρχάς. Auch der Brei aus Milch und Gerstenmehl, den die Göttermutter empfing, kann nur ein altes Ge-Opfer gewesen sein[5]), wie denn auch das μελίκρατον und die νηφάλια, die im Toten- und chthonischen Kult immer dauerten, ehemals der Ge dargebracht sein werden, vielleicht wirklich schon in einer Zeit, da man Wein noch nicht hatte.[6]) Besonders lehrreich ist der Festkalender der uralten marathonischen Tetrapolis. Hier finden wir u. a. die Vorschrift, der Ge eine βοῦς κυοῦσα zu opfern[7]), eine trächtige Kuh, wie auch Daira (B 12), Eleusinia und Chloe (B 48) trächtige Schafe und Schweine erhalten[8]), also verwandte oder richtiger, wenn man so sagen darf, erst aus der Ge herausgewachsene Gottheiten. Auch am Säkularfest in Rom erhält die Terra mater eine *plena sus*[9]), wie es das sibyllinische Orakel *Achaico ritu* vorschrieb.[10]) Der fruchtbaren Allgebärerin sind Tiere, die ein keimendes Leben trugen, willkommen. Fügen wir hinzu, daß die schwarze Farbe der Opfertiere[11]), die μελιτοῦττα, wie man sie auch den Schlangen zu

1) Dittenberger, Syll. 600, 55.

2) Paus. I 18, 7. Vgl. Plut. Sull. 14.

3) Paus. IX 8, 1. Vgl. das Schol. zu Lukian p. 276, 19 und Porphyr., De antr. Nymph. 6, auch Robert. Herm. XX, 1885, 371 ff.

4) Dittenberger, Syll. 630.

5) Bekker, Anecd. 229. Vgl. Dieterich, Mutter Erde 38.

6) Vgl. E. Curtius, Ges. Abh. II 22 f.

7) v. Prott, Fasti gr. S. 48 B 9.

8) Trächtige Sau für Demeter in Delos Bull. de corr. hell. XIV 505, 4, XXVII 72, VI 25 Z. 200; in Mykonos Dittenberger, Syll. 615, 12; in Andania Syll. 653, 34 u. 68; trächtiges Schaf in Kos Syll. 616, 61; der Rhea ebenda Syll. 617, 3; allgemein üblich im Demeterkult nach Cornut., Περὶ θεῶν 28 p. 211.

9) Ephem. epigr. 1891, p. 232, l. 136. Vgl. Hor. c. saec. 29 f.

10) Zosimus und Phlegon bei Diels. Sib. Bl. 134 Z. 10 f.

11) Dittenberger, Syll. 615, 26, Ephem. epigr. u. a. O., v. Prott, Fasti gr. 48 B 17 f.

bieten pflegte[1]), den chthonischen Charakter des Kultes beweist, wie der Umstand, daß man von dem Opferfleisch ißt[2]), wiederum nur durch die andere Seite ihres Wesens, die später Demeter repräsentiert, erklärt wird, und erinnern wir uns, wie in den Mysterien beide Keime nebeneinander zur Entwicklung kamen, so kann über die Doppelnatur der Ge kein Zweifel bestehen.[3]) Und doch kann man den Zwiespalt von Anfang an nicht empfunden haben, erst durch die Differenzierung, die die religiöse Entwicklung brachte, trat er scharf und schärfer hervor und fand auch im Kult seinen Ausdruck. Ehemals, das lehrte uns unsere Betrachtung vor allem, forderte Ge das Blut der geopferten Tiere, noch Euripides sagt (Phoin. 173f.):

ὁ μάντις Ἀμφιάραος, ὦ δέσποιν', ὅδε·
σφάγια δ' ἅμ' αὐτῷ, Γῆς φιλαίματοι ῥοαί,

In Gruben geschüttet, floß es in ihre Tiefe, die es lechzend aufsog.[4]) Es wird dieses Ergebnis dadurch nicht unsicherer, daß wir die Tatsachen zum Teil nur durch Kombination erschließen konnten, da wo wir für Ge bereits andere Gottheiten genannt fanden; aber wertvoll muß uns trotzdem eine Bemerkung Theophrasts sein, die Porphyrios De abst. II 32

1) S. meine Griech. Kultusaltert.[2] 90.

2) Nicht immer ohne Bedenken und gewisse Vorsichtsmaßregeln. Der Opferkalender von Mykonos, Dittenberger, Syll. 615, 25ff., schreibt vor: Διὶ χθονίωι Γῆι χθονίηι δερτὰ μέλανα ἐτήσια. . ξένωι οὐ θέμις . δαινύεσθων αὐτοῦ. Diese Bestimmung findet sich nur bei Opfern für Götter mit chthonischem Charakter, womit ich nicht behaupten will, daß das Verfahren hier durchgängig geboten war: für Demeter und Rhea in Kos Syll. 617, 4, 616, 61; die Nymphen in Thera Ziehen, Leg. sacr. 125; Sarapis in Magnesia Syll. 554. 7; Dionysos Bakcheus in Mykonos Syll. 615, 23, in Kos 616, 46 u. 59 (Dionysos erhält nach Polemon im Schol. zu Soph. Oid. Col. 100 νηφάλια, wie die Nymphen auch); Asklepios in Epidauros Paus. II 27, 1; Asklepios und Hygieia in Athen. Syll. 632, 10 (vgl. Aristoph. Plut. 1139 mit Schol. Athen. Mitt. II 245); die θεοὶ μειλίχιοι in Myonia bei Amphissa Paus. X 38, 4; Amphiaraos in Oropos Syll. 589, 31; für den Heros Xanthippos in Phokis Paus. X 4, 7. Ähnliche Bewandtnis muß es mit dem Opfer gehabt haben, das man in Kos Ἀθαναίαι Μαχε[νί]δι darbrachte (Syll. 617, 24); es wird angeordnet: θύει ἱαρεὺς καὶ ἀπορραίνεται θαλάσσαι, es muß also eine Art Sühnopfer gewesen sein (vgl. Syll. 877, 15). Im allgemeinen gilt: 'Wer von der Speise der Unterirdischen genießt, ist ihnen verfallen' (Rohde Psyche I 242 A).

3) Mehr Beispiele von Verehrung der Ge Preller-Robert, Griech. Myth. I 635ff., v. Wilamowitz Herm., XVII 358f., Über das zwiefache Wesen der χθόνιοι Rohde, Psyche I 205, Lehrs, Pop. Aufs.[3] 298f., Preller-Robert, Gr. M. I 130, 633, Töpffer, Att. Geneal. 250, v. Wilamowitz, Eur. Her. II 138 zu V. 615 u. a.

4) Vgl. die Beispiele, die Stephani Compte rendu 1865 S. 6ff. zusammengestellt hat.

(Bernays Theophr. Über d. Frömmigkeit 92) erhalten hat: man soll keine blutigen Opfer darbringen, sondern nur die Früchte des Feldes τοῖς θεοῖς καὶ τῇ Γῇ τῇ τούτους ἀναδούσῃ. Schwerlich hätte er sie neben den θεοί namentlich erwähnt, hätte man nicht vornehmlich in ihrem Kult Blutopfer für erforderlich gehalten.[1]) Was aber hatte das für einen Grund und welche Bedeutung? Wahrscheinlich hätten uns die Griechen der historischen Zeit selber die Antwort nicht mehr geben können, vielleicht kann sie der Kult geben.

Schon früh genügt selbst beim Eid die Weinspende: ὣδε σφ' ἐγκέφαλος χαμάδις ῥέοι ὡς ὅδε οἶνος, beten Griechen und Troer Γ 300 (vgl. Δ 159), durch σπονδαὶ ἄκρητοι haben die Fürsten und Mannen Agamemnon Heeresfolge und Ausharren gelobt (B 342), der Thesproterkönig schwört dem Odysseus ἀποσπένδων ἐνὶ οἴκῳ (ξ 331 = τ 288), und auch später finden wir Blutopfer nur bei Verträgen oder besonders feierlichen Eiden. Ebenso genügt schon im sechsten Jahrhundert Wein und μελίκρατον für die Toten, nur selten noch hören wir von Tieropfern. Aber in einem Falle bleibt das Blut notwendig: bei Sühn- und Reinigungsopfern. Die kennt die homerische Zeit nicht, wie ihr noch jede Art von Kathartik fremd ist.[2]) Denn die Kathartik ist ihrem Ursprung und Wesen

---

1) Theophrast a. a. O. nennt die Fruchtopfer im Gegensatz zu blutigen ἁγνὰ θύματα. Auch sonst werden sie häufiger als ἁγνὰ καὶ καθαρά oder σεμνά bezeichnet, Plat. Leg. 782C, Sibyllin. Orakel bei Phlegon Diels, Sib. Bl. 112, 18; Poll. I 26, der Thuk. I 126 θύματα ἁγνά für θύματα ἐπιχώρια zitiert; Schol. zu Pind. Ol. III 77; Porph. De abst. II 29 (vgl. Bernays a. a. O. 27f. 155). Das kann nicht alt sein. Noch Hesiod Erg. 336ff. sagt:

> κἀδ δύναμιν δ' ἔρδειν ἱέρ' ἀθανάτοισι θεοῖσιν
> ἁγνῶς καὶ καθαρῶς, ἐπὶ δ' ἁγλαὰ μηρία καίειν,
> ἄλλοτε δὲ σπονδῆς θυέεσσί τε ἱλάσκεσθαι.

Schwerlich braucht er ἁγνῶς καὶ καθαρῶς (vgl. Hymn. in Apoll. 121) im Sinne von καθαρᾷ γνώμᾳ (Pind. Ol. IV 14), καθαρῷ νόῳ; Blutopfer sind ihm vielmehr noch ebenso fromm und heilig wie unblutige, und wenn Moralphilosophen, die gegen die Tötung eines Tieres und die Fleischkost eifern, später fabeln, die gute alte Zeit habe Tieropfer verschmäht, so wußten die Athener, Athena selbst oder Kekrops oder Erechtheus habe sie die Fleischopfer gelehrt (Hesych u. Διὸς θᾶκοι, Euseb. II 26 Schoene, Paus. I 28, 10), und lange vor Homer züchtete man Schweine, doch nur um sie zu schlachten und zu essen. Für unfromm oder unrein kann man also blutige Opfer von Anfang an nicht gehalten haben.

2) Ich kann auch in A 313f. und χ 491ff. nicht „die ersten leisen Andeutungen der sich ankündigenden Vorstellungen von überall drohender Befleckung und deren Beseitigung durch die Mittel einer religiösen Reinigungskunst' (Rohde Psyche II 71) erkennen; λύματα, meine ich, heißt A 314 Unreines, Schmutz wie Ξ 171, und ich sehe in der Aufforderung Agamemnons eher eine sanitäre Maßregel; das Räuchern aber mit Schwefel χ 493f. erklärt sich voll-

nach Abwehrung gefährlicher Wirkungen aus dem Reiche der Geister'[1]), und von denen weiß Homer nichts. Es liegt das schwerlich allein daran, daß das Epos Leben und Sitten der Ritter und Fürsten schildert und uns von den tieferen Schichten des Volkes wenig erzählt. Sicherlich herrschte hier der Glaube an unheimliche Dämonen, die dem Menschen zu schaden trachteten, aber sie scheinen damals noch gebannt und beschlossen gewesen zu sein im Schoße der großen Mutter — auch aller Unholde — und sich noch nicht losgerungen haben zu selbständigem Sein.[2]) Sonst müßten wir doch Spuren solcher Vorstellungen finden und von Mitteln hören, wie man sich der Bösen zu erwehren suchte. Man hält offenbar die Verehrung, die man der Ge darbrachte, für ausreichend und wohl auch für die einzige Möglichkeit, auch diesen Zweck zu erreichen. Nach Homer 'begleiten Zeremonien der Reinigung das menschliche Leben in seinem ganzen Verlauf'[3]) vor allem am Anfang und Ende, bei Geburt und Tod, wo die Macht der Ge immer am stärksten empfunden worden war. Die Kathartik wird zu einer Wissenschaft, und Seher, die böse Dämonen verscheuchen können, sind gesuchte und berühmte Leute, aber die unmittelbar apotropäisch wirkenden Mittel allein reichen nicht aus. Wohl spricht sich echter und lebendiger Volksglaube in den Worten aus, mit denen Isokrates (V 117) den Gegensatz in der Verehrung der himmlischen und der chthonischen Gottheiten charakterisiert τοὺς δὲ (sc. χθονίους) οὔτ' ἐν ταῖς εὐχαῖς οὔτ' ἐν ταῖς θυσίαις (Speiseopfern) τιμωμένους, ἀλλ' ἀποπομπὰς αὐτῶν ἡμᾶς ποιουμένους, aber man sucht sie zu befriedigen und durch Gaben zu beschwichtigen. An den ἀποφράδες ἡμέραι, wo sie namentlich ihr Wesen trieben, traf man allerlei Vorkehrungen gegen die unheimlichen Besuche und schloß die Tempel, doch stellte man ihnen auch Mahlzeiten an den Kreuzwegen und anderen Stellen hin[4]), und wenn man sie am letzten Tage der Anthesterien, den Χύτροι, zu vertreiben suchte — θύραζε Κῆρες, οὐκέτ' Ἀνθεστήρια —, so hatte man sie doch vor-

---

kommen aus der Absicht, den Blutgeruch zu beseitigen. Das einzige, das man für ein Sühnopfer ansprechen darf, ist das Opfer der Troer für Skamandros Φ 130 ff., kathartischen Zweck aber, wie die späteren, hat es auch nicht, und den Achill scheint es zu befremden. Vgl. Jane Harrison Proleg. to the Study of Greek Relig. 24.

1) Rohde, Psyche II 70 f.

2) Ein Wirken der Erinyen in die Oberwelt hinein hält auch die homerische Zeit für möglich, sie können den Menschen den Tod bringen. S. außer Γ 270 f. und T 259 f. I 568 f., 456, β 135. Das ist aber etwas anderes als die Dämonenfurcht der Späteren; sie bedrohen nur den Schuldigen.

3) Rohde, Psyche II 72.

4) Rohde, Psyche I 235 A.

her bewirtet.[1]) Auch die bei verschiedenen Gelegenheiten gestreuten καταχύσματα sind eine Abfindung, 'ein Futter' für böse Dämonen.[2]) Aber das Blut auf den Altären kann ebensowenig apotropäisch wirken — es hätte sie eher angelockt[3]) — als eine Gabe für sie sein, zur δαὶς θεῶν (γ 336) lädt man die Unholden nicht ein. Dennoch ist alter Glaube: kein Mittel reinigt wirksamer und sicherer als Blut, es wäscht auch die Hände des Mörders rein. Wie kam man darauf? Was sonst bei Reinigungen angewandt wurde, nasse Erde, Lehm, Kleien, das Abreiben mit Wolle, vor allen Dingen Waschung und Bad dient wirklich diesem Zweck, hier möchten wir mit Heraklit[4]) sagen: καθαίρονται δ' ἄλλως αἵματι μιαινόμενοι, οἷον εἴ τις εἰς πηλὸν ἐμβὰς πηλῷ ἀπονίζοιτο. Freilich ist es richtig, bei der Mordreinigung soll die Schuld auf das Opfertier übertragen werden, es wird substituiert für den Menschen, der eigentlich sein Leben verwirkt hat, und blutet für ihn[5]), und auch die σφάγια, die man bei Epidemien, vor der Schlacht oder anderen Unternehmungen, die Menschenleben gefährden, darbringt, um diese zu retten, sind Ersatzopfer; aber wenn man in regelmäßigen Zwischenräumen die Tempel[6]), den Platz, da die Volksversammlung stattfinden soll, die Theater, eine Stelle, wo eine Leiche gelegen hat[7]), mit Blut reinigt, da trifft diese Erklärung nicht zu. Und nun gar das Besprengen und Bestreichen der Altäre mit Blut. Es ist frivoler Spott des aufgeklärten Gottesleugners, nicht Volksglaube, wenn Lukian sagt: μάλιστα δὲ ἥδονται (οἱ θεοὶ) κιτούμενοι . . . τὸ αἷμα τῶν ἱερείων, ὃ τοῖς βωμοῖς οἱ θύοντες περιχέουσιν (Ikaromen. 27), εὐωχοῦνται . . . τὸ αἷμα πίνοντες τοῖς βωμοῖς περιχεόμενον ὥσπερ αἱ μυῖαι (Περὶ θυσ. 9); Aristophanes läßt sie nur Fleisch, Kuchen, Wein schmerzlich entbehren. Blut hat man den Göttern so wenig geboten, wie die Menschen es genossen. Es hat in der Tat gleich allen anderen Bräuchen, die wir bei der Vollziehung eines nachhomerischen Speiseopfers bemerkten, kathartische Bedeutung; bekommen aber hat es diese, weil es in den Kulten der χθόνιοι das Wesentliche, die eigentliche Darbietung war. Demeter war eine olympische Göttin geworden, jene blieben unterirdisch[8]), was man ihnen bot, diente apotropäischem Zweck; nur so konnte

1) Rohde, Psyche I 239 ff.

2) Samter, Familienfeste S. 1 ff.

3) Wer die Seelen der Toten beschwört, muß ihnen Blut gießen (Luk. Nekyiom. 9), vgl. Eur. Alk. 851, Apoll. Rhod. III 1032 u. a.

4) Diels, Herakleitos v. Ephesos S. 2.

5) Diels, Sib. Blätter 69. 122 f.

6) Dittenberger, Syll.[2] 587, 127. Mehr Beispiele Gr. Kultusalt.[2] 145.

7) Dittenberger, Syll.[2] 587, 120 ff.

8) Vgl. v. Wilamowitz, Griech. Trag. II 223, 1.

man es verstehen, wie denn alles, was als κάθαρμα gedient hatte, ihnen geweiht war.[1]) Ursprünglich aber hatten die Blutspenden einen anderen Sinn, sie waren ein Opfer für Ge. Im Blut ist das Leben, und wie Ge alles Leben schuf, so forderte sie es wieder, um es neu zu gebären; der Tote, welcher unbestattet blieb, konnte nie wieder zu anderem, neuem Leben erstehen[2]); nahm sie das Blut des Tieres in ihren Mutterschoß auf, so spendete sie neue Frucht und neues Leben[3]), der Leib der Tiere, die den Menschen nährten, ward durch sie gesegnet.

Über die οὐλόχυται können wir uns jetzt kurz fassen. Bei Homer fehlen sie bei keinem rite vollzogenen Opfer; man wirft sie, den Gott anrufend, auf die Erde (προβάλοντο), offenbar weil es so hergebracht war, aber wie wenig man die Bedeutung der Handlung verstand, zeigt das Streuen der Blätter μ 357 f. und die merkwürdige Stelle δ 759 ff., wo Penelope zu Athena betend Gerste streut, ohne ein anderes Opfer zu bringen. Es war eben frommer Brauch, wie die Gabe der Göttin übermittelt werden soll, darüber denkt sie nicht nach; es ist wie mit den Spenden, die der Betende auf die Erde gießt. Hier sind die οὐλαί die einzige Darbringung, sonst bezeichnen die Scholiasten[4]) sie nicht unzutreffend als προθύματα, aber sie wissen nicht zu sagen, wem das πρόθυμα gilt.[5]) Neuere Erklärer nahmen an[6]), man habe den Göttern damit auch vom Brot einen Anteil zukommen lassen wollen; aber dann hätte man sie verbrennen müssen, wie man ja auch den Wein beim Opfer ins Feuer goß[7]); auch wäre nicht zu verstehen, warum jeder einzelne der

1) Rohde, Psyche II 79, 1. Vgl. I 242 A.

2) S. Dieterich, Mutter Erde 42.

3) Vgl. v. Wilamowitz, Griech. Trag. II 212.

4) Eustath. zu A 449. Vgl. Schol. zu γ 441.

5) Man erinnert sich dabei der Nachricht, die uns Suidas u. Κουροτρόφος erhalten hat: auf der Burg von Athen, wo einst Erechtheus der Ge den Altar gründete, habe man ihr auch bei jedem anderen Opfer ein πρόθυμα dargebracht (vgl. v. Wilamowitz, Herm. XVII, 1882, 358). Wahrscheinlich wird es nur in Opfergerste bestanden haben; möglich aber, daß man ihr bei Tieropfern auch eine Blutspende goß (auch dafür findet sich, wenn auch erst in später Zeit nachweisbar, die Bezeichnung πρόθυμα: Aquila Übers. v. Exod. 24,6, Origenes Hexapl. ed. F. Field I 129. S. Rhein. Mus. 1805, S. 457 f.); ein besonderes Tier wird man ihr schwerlich als Voropfer dargebracht haben, davon würden wir wohl auch aus den Inschriften erfahren. Die οἷς aber für Pandora oder Pandrosos, die das Kuhopfer für Athena begleitete, ist hiermit nicht zusammenzuwerfen (Suid. u. ἐπίβοιον Philochor. bei Harpokr. u. ἐπίβοιον, S 77). Vor dem Götteropfer den Heroen προθύειν war verbreitete Sitte (Rohde, Psyche I 139, 2. Töpffer, Att. Gen. 172, 1).

6) So zuletzt v. Fritze, Herm. XXXII, 1897, 235 ff., dem W. Kroll, Archiv f. Religionswiss. VIII, Beiheft 33, 2 beistimmt.

7) Auch bei Homer Λ 775, A 463, γ 459 usw.

Anwesenden Gerste aufnimmt und wirft, nicht der das Opfer Darbringende allein.[1]) Es ist nicht anders: bei Homer ist das Streuen der οὐλαί gedankenlose Weiterübung eines alten Brauches, erstarrter Ritus. Später erhielt auch diese Handlung kathartischen Sinn. Man wirft die Gerste auf den Altar und die Häupter der Tiere, wie man sie mit Wasser besprengt, und Euripides Iph. Aul. 1472 nennt die προχύται (d. i. οὐλαί wie V. 955 u. Herod. I 160) geradezu καθάρσιοι.[2]) Wie kam man aber dazu, der Gerste eine solche Kraft beizumessen? Unter den zahllosen Mitteln, die man bei Reinigungen anwandte, wird sie nie genannt, und zum ἀπομάττειν[3]) war sie ja auch völlig ungeeignet. Sie ist zum καθάρσιον geworden auf demselben Wege wie das Blut: ursprünglich waren auch die οὐλαί ein Opfer für Ge, dargebracht der Erzeugerin des vegetabilischen Lebens, wie man ihr das Blut spendete als der Erzeugerin des animalischen. Theophrast (bei Porph. De abst. II 6, Bernays a. a. O. 40 f.) sagt: 'Anfänglich streuten die Menschen die ganzen Körner bei ihren Opfern, weil sie sie selbst noch ungemahlen verzehrten', und diese Ansicht scheint die allgemeine gewesen zu sein.[4]) Die Begründung ist sicherlich falsch, zerquetscht wird man die Körner zu allen Zeiten haben, aber an der Tatsache der Darbringung ist nicht zu zweifeln. Auch als man Mahlen und Brotbacken gelernt, blieben, wie wir gesehen haben, Körneropfer im Kult der Demeter, der μήτηρ θεῶν und der χθόνιοι, sofern man sie nur als den Ackerbau segnende Gottheiten auffaßte[5]), erhalten. Aber man verbrannte die Gaben auf dem Altar oder der ἐσχάρα, wie alle anderen, oder legte sie auf die Opfertische. Die οὐλαί fielen auf die Erde; als Opfer sah man sie nicht mehr an, ebensowenig wie das Blut der Tiere, deren Fleisch man beim Opfermahl verzehrte; abgesehen davon, daß beides ja ein καθάρσιον geworden war: was die Erde aufnahm, konnte kein Opfer für die Himmlischen sein. Den Unterirdischen aber und den Himmlischen zusammen zu opfern war unmöglich. Ihre Kulte waren längst geschieden; diesen opferte man bei Tage an festlichen Altären, jenen nachts an einsamer Grube; den einen trug der Opferdampf die Gabe zur lichten Höhe, in der sie wohnten, die anderen nahmen sie auf in die dunkle Tiefe, die Götter und Menschen mieden und fürchteten. Was man ihnen darbrachte, sollte Schaden abwenden, Segen erwartete

1) A 449, Aristoph. Fried. 962 ff.

2) Weitere Belege bei Ziehen, Herm. XXXVII, 1902, 391 ff.

3) Vgl. Wyttenbach, Animadvers. zu Plut. Mor. I 1006 f.

4) Vgl. Plut. Quaest. gr. 292 C, Schol. Il. B 410, Eustath. zu A 449, Suid. u. οὐλοθυτεῖν.

5) Vgl. Eur. Frgm. 912 Nauck[3] 655, IG III 77.

und erflehte man von ihnen nicht mehr. Indem man sie aber durch die καθάρσια zu versöhnen suchte, huldigte man, ohne es zu wissen, weiter bei jedem Opfer der alten Göttin, in der die zwiespältig sich entfaltenden Keime[1]) noch nebeneinander ruhten; die νεώτεροι θεοί herrschten über die Erde, aber der Kult erhielt ihr ihre Ehren.

1) Neuerdings hat Pringsheim (Archäol. Beiträge zur Geschichte des Eleusin. Kults S. 30 ff.) die Verwendung des λίκνον im Kult ausführlich behandelt und nachgewiesen, daß es 'in erster Linie Lustrationsgerät' war (37). Wie es dazu gekommen, erklärt weder Servius zu Verg. Georg. I 166 (die Schwinge, die das Getreide reinigt, wird Symbol der Reinigung überhaupt) noch das Scholion zu Arat. Phaen. 268 (Symbol des Demetersegens und der Fruchtbarkeit), wohl aber beide zusammen: die Frucht der Erde, einst dieser selbst dargebracht, damit sie Fruchtbarkeit verleihe, erhält kathartische Bedeutung eben deshalb, weil sie ursprünglich ein Opfer für Ge war, der Mutter nicht nur der Demeter, sondern auch der gefürchteten chthonischen Dämonen.

VI. ΧΕΡΝΙΨ

Χέρνιψ findet sich in sakraler Bedeutung bei Homer nur γ 445 (vgl. 440) Νέστωρ χέρνιβά τ' οὐλοχύτας τε κατήρχετο, χερνίπτεσθαι nur A 449 χερνίψαντο δ' ἔπειτα καὶ οὐλοχύτας ἀνέλοντο, denn Ω 304 handelt es sich um gewöhnliches Waschwasser, nicht anders als α 136, δ 52, η 172 usw., wenn Priamos sich auch die Hände wäscht, weil er sie betend zu Zeus erheben will, während es an den anderen Stellen vor dem Essen geschieht. γ 445 ist zu verstehen: weihend schüttete er das Wasser und die Gerste zur Erde. Es kann also kein bereits verunreinigtes Waschwasser gewesen sein[1]), und die enge Zusammengehörigkeit von χέρνιψ und οὐλαί schließt auch die Annahme eines Zeugmas aus: χέρνιβα ist ebenso Objekt zu κατήρχετο wie οὐλοχύτας. — A 449 wird χερνίψαντο allgemein mit 'sie wuschen sich die Hände' übersetzt, und man kann sich dafür auf die Etymologie des Wortes wie auf Hesych. χερνιψάμενος· τὰς χεῖρας νιψάμενος berufen. Aber in der Literatur findet sich das Wort in dieser Bedeutung nicht, schon bei Homer heißt 'sich die Hände waschen' χεῖρας νίπτεσθαι, auch vor dem Gebet (Π 230, β 261, μ 336 usw.); das ist eine Vorbereitung zur heiligen Handlung, nicht aber selbst eine heilige Handlung. χερνίψαντο kann auch A 449 nur bedeuten: sie spendeten die χέρνιψ. Es wird ein jeder mit der Hand geschöpft und auf den Boden gegossen haben, wie jeder Gerste nahm und streute. Der Verfasser der Rede gegen Andokides wirft dem Angeklagten, der als Frevler und Unreiner von Heiligtümern und Opfern ausgeschlossen sein sollte, vor: ἐχερνίψατο ἐκ τῆς ἱερᾶς χέρνιβος [Lys.] VI 52, und Iphigeneia sagt bei Euripides Iph. Taur. 622 οὐκ, ἀλλὰ χαίτην ἀμφὶ σὴν χερνίψομαι, wie vorher (58) θνήσκουσι δ' οὓς ἂν χέρνιβες βάλως' ἐμαί.[2]) Bei Aristophanes Fried. 960 befiehlt Trygaios dem Diener, ihm die χέρνιψ zu reichen und dann selbst zu spenden, wie Dionys Hal. VII 72 es als stehenden Opfer-

1) Niemand wird etwa das Wegschütten des ἀπόνιμμα oder der καθάρματα, die man angstvoll unheimlichen Dämonen hingibt, vergleichen wollen. S. Aisch. Cho. 98 ff.

2) Vgl. V. 40 u. 54 ff., woraus sich ergibt, daß χερνίπτεσθαι und κατάρχεσθαι (sc. τῶν ξένων) dieselbe Sache bezeichnet. S. auch Demosth. XXII, g. Androt. 78 p. 618.

brauch schildert: χερνιψάμενοί τε γὰρ αὐτοὶ καὶ τὰ ἱερὰ καθαρῷ περιαγνίσαντες ὕδατι κτλ. Ferner erklärt Hesychios χερνίβιον· τὸ ἁγισθῆναι δι' ὕδατος ἔχοντος κριθὰς καὶ ἅλας, wozu schon Scaliger bemerkte, daß es aufs Verbum, nicht aufs Substantivum passe, aber die Stelle beweist, daß der Autor nicht ans Händewaschen, sondern an die Zeremonie des Wassersprengens dachte. Endlich heißt es bei Suidas u. χερνιφθέντα· σὺν βοὶ χερνιφθέντα ἀντὶ τοῦ τυθέντα. Er zitiert dazu folgende Verse eines Anonymus (Anthol. Pal. VI 156, Stadtm. I S. 304):

καλῷ σὺν τέττιγι Χαριςθένεος τρίχα τήνδε
κουρόςυνον κούραις θῆκ' Ἀμαρυνθιάςι
σὺν βοὶ χερνιφθέντα· πάϊς δ' ἴςον ἀςτέρι λάμπει
πωλικὸν ὡς ἵππος χνοῦν ἀποςειςάμενος.[1])

Die Überlieferung ist verderbt, Stadtmüller wird recht vermuten, daß in καλω das Subjekt, der Name des Weihenden, zu suchen ist, aber auch sonst macht die Erklärung Schwierigkeiten. Ein Rinderopfer neben der Weihung ist auffallend, Charisthenes muß aus reichem Hause gewesen sein; dazu das χερνιφθέντα. Es kann nur neutr. plur. sein und muß sich auf die drei Objekte: das Haar, die goldene Haarhülle und das Opfertier beziehen. In jedem Fall zeigt die Stelle, daß auch hier χερνίπτεσθαι nicht vom Händewaschen gesagt wird, sondern vom Besprengen der geweihten Gegenstände und des Opfers. Auch bei Eur. Phoin. 662 ὃν (δράκοντα) ἐπὶ χέρνιβας μολὼν Κάδμος ὄλεκε μαρμάρῳ kann χέρνιβες nicht Waschwasser bedeuten, wie der erste Teil der Scholions allerdings meint; das Richtige hat der zweite: ἕνεκα τοῦ πρὸς θυσίαν ὕδωρ λαβεῖν μολών· ἔθυε γὰρ τῇ Γῇ τὴν βοῦν. Die Hände hätte er sich im fließenden Wasser selbst waschen können; wenn er die χέρνιβες zur Vollziehung des Opfers braucht, kann nur die Spende, die neben den οὐλαί nötig ist, gemeint sein. In der Bedeutung 'Spende' finden wir χέρνιψ auch bei Aisch. Cho. 129: κἀγὼ χέουσα τάςδε χέρνιβας βροτοῖς, und Plutarch De Pyth. orac. 17 p. 402 C erzählt unter Berufung auf Simonides (Bergk, P. l.[4] 44 u. 45, S. 409 f.) von einem Musenquell neben dem Heiligtum der Ge in Delphi, aus dem man das Wasser für die χέρνιβες entnommen habe, andere aber sagten Στυγὸς ὕδωρ τοῦτο καλεῖσθαι. Vgl. auch Soph. Oid. Tyr. 240.

In historischer Zeit dient die Wasserspende beim Opfer dem Zweck der Reinigung und Heiligung, wie das des öfteren ausgesprochen und schon durch den Umstand bewiesen wird, daß man auch die anwesenden

1) Vgl. F. Hauser, Österr. Jahresh. X, 1907, Beiblatt S. 31.

Personen[1]) (Athen. IX 409. Schol. Aristoph. Fried. 959) und den Altar (Aristoph. Lys. 1129) mit dem in die χέρνιψ getauchten δαλίον besprengte. Auch für das Opfertier (Aristoph. Fried. 961 mit Schol.; Plut. Quaest. symp. VIII 8, 3. De def. or. 46 und 49. Schol. Apoll. Rhod. I 425) mag dasselbe gelten, dennoch hat hier der Brauch noch einen anderen Sinn gewonnen: wenn das Tier durch Besprengen ἁγνίζεται, so empfängt es damit die Todesweihe. Das geht aus der angeführten Euripidesstelle hervor, ist aber auch sonst zu belegen z. B. durch Plut. Alex. 50, wo die drei bereits κατεσπεισμένα πρόβατα dem Kleitos, indem sie hinter ihm herlaufen, den Tod weissagen.

Wir müssen nun die ursprüngliche Bedeutung der Wasserspende festzustellen versuchen. Das älteste Beispiel haben wir Od. λ 26 ff.:

ἀμφ' αὐτῷ δὲ χοὴν χεάμην πᾶσιν νεκύεσσιν
πρῶτα μελικρήτῳ, μετέπειτα δὲ ἡδέι οἴνῳ,
τὸ τρίτον αὖθ' ὕδατι[2]),

denn μ 362 f. kommt nicht in Betracht, da hier das Wasser nur den fehlenden Wein ersetzen soll, wie die Blätter die Gerste (vgl. Apoll. Rhod. IV 1720). Als Oidipus den heiligen Bezirk der Eumeniden betreten hat, mahnt ihn der Chor der Eingeborenen (Soph. Oid. Col. 469 ff.) πρῶτον μὲν ἱερὰς ἐξ ἀειρύτου χοὰς κρήνης ἐνεγκοῦ, dann soll er χοὰς χέασθαι στάντα πρὸς πρώτην ἕω . . . τριςσάς γε πηγάς, τὸν τελευταῖον δ' ὅλον . . . ὕδατος, μελίσσης (κρωσσοὺς πλήσας). Es sind also dieselben Spenden, wie sie Odysseus den Toten gießt, nur daß statt des Weingusses eine nochmalige Wasserspende verlangt wird. In Aisch. Pers. 613 spendet die Königin außer Milch, Honig, Wein und Öl auch Wasser: λιβάσιν ὑδρηλαῖς παρθένου πηγῆς μέτα, und wenn Ad. Wilhelms (Beiträge zur griech. Inschriftenkunde Wien 1909 S. 14) Ergänzung und Erklärung einer alten attischen Grabschrift richtig ist, fanden gelegentliche Wasserspenden auf Gräbern häufig statt, ja hatten die auf den Gräbern stehenden λουτήρια vielleicht den Zweck, den Besuchern dazu das Wasser zu bieten:

A]ντιλόχο ποτὶ σ̄ε̄μ' ἀγαθ̄ο̄ καὶ σόφρονος ἀνδρὸς
[χσ̄ε̄νε κα]τά[ρχς]ον, ἐπεὶ κ[αὶ] σὲ μένει θάνα[τ]ος;

---

1) Diese werden sich außerdem (vgl. namentlich Dionys. Hal. VII 72) selbst besprengt haben, wie es heute die Katholiken beim Eintritt in die Kirche tun.

2) Das Wort χοή begegnet hier zum erstenmal. Seitdem ist es der Terminus für Totenspende. In dem Wort selbst liegt nichts darauf Bezügliches, es bedeutet: die Ganzspende, denn χέειν heißt im Gegensatz zu σπένδειν oder λείβειν alles ausgießen (Η 480, Γ 296. Plut. Aristid. 21).

Sämtliche Spenden gelten also den Unterirdischen. Damit stimmt wohl überein, was wir aus Athen. IX 496 B über die sog. πλημοχόαι erfahren: χρῶνται δὲ αὐτῷ (i. e. σκεῦος κεραμεοῦν)[1]) ἐν Ἐλευσῖνι τῇ τελευταίᾳ τῶν μυστηρίων ἡμέρᾳ, ἣν καὶ ἀπ' αὐτοῦ προσαγορεύουσι πλημοχόας· ἐν ᾗ δύο πλημοχόας πληρώσαντες, τὴν μὲν πρὸς ἀνατολὰς τὴν δὲ πρὸς δύσιν ἀνιστάμενοι ἀνατρέπουσιν ἐπιλέγοντες ῥῆσιν μυστικήν. μνημονεύει δὲ αὐτῶν καὶ . . . Εὐριπίδης (Nauck², Frgm. 592): ἵνα πλημοχόας τάσδ' εἰς χθόνιον χάσμ' εὐφήμως προσχέωμεν. Ebenso dürfen wir die attischen Ὑδροφόρια, die sich wahrscheinlich an die Χύτροι anschlossen (vgl. Plut. Sulla 14. Preller, Dem. u. Pers. 229 Anm.; Nilsson, De Dionys. att. Lund 1900, S. 138) heranziehen; der Festgebrauch galt dem Andenken der bei der deukalionischen Flut Umgekommenen (Etym. M. 774, 56. Hesych. u. Ὑδροφόρια). Es ist anzunehmen, daß man dabei in den Erdschlund im Heiligtum der Γῆ Ὀλυμπία, in den die Flut sich verlaufen haben sollte, auch Wasser goß, wie man Honigkuchen hineinwarf (Paus. I 18, 7), eine ebenfalls den Χθόνιοι eigentümliche Gabe. Ferner ist auf Theophrast Περὶ εὐσεβ. (bei Porphyr. De abst. II 20 Bernays 79) zu verweisen: νηφάλια δ' ἐστὶν τὰ ὑδρόσπονδα, wozu Bernays S. 95 bemerkt: 'Man wird Theophrast aufs Wort glauben und voraussetzen müssen, daß er für die frühere Anwendung einer Wasserspende ebenso zuverlässige spezielle Belege beibrachte, wie er der aufgestellten Stufenfolge der übrigen Spenden die erreichbar sicherste Gewähr verliehen hat durch die Berufung auf die κύρβεις' (Zl. 274, S. 80. Vgl. S. 37). νηφάλια aber werden wiederum nur den Toten oder chthonischen Gottheiten dargebracht, wie sich denn in ihnen überhaupt die ältesten Opfergaben erhielten, auch wenn sie sonst durch andere ersetzt wurden, z. B. der Mehlbrei (πελανός). Endlich verlangen Zauberanweisungen — und die beim Zauber geübten Bräuche sind ja den im Kult der chthonischen Mächte üblichen entlehnt — Wasserspenden: γάλα οἶνον ὕδωρ σπένδε bei Dieterich, Abrax. 204, 4; σπονδὴν τέλε[σο]ν ἀπὸ οἴνου καὶ γάλακτος καὶ ὀμβρίου ὕδατος bei Parthey, Zwei Berl. Zauberpap. S. 128, V. 286 f. Seit kurzem besitzen wir auch ein Fragment aus der Hypsipyle des Euripides, das wahrscheinlich in die Reihe des hier Aufgeführten gehört (Oxyrh. Pap. VI (1908) Frgm. III, v. 29 ff., S. 41); Amphiaraos sagt:

[ῥ]υτὸν λαβεῖν [χ]ρ[ήζοι]μ' ἂν ἐν κρωσσοῖς ὕδωρ,
[χ]έρνιβα θεοῖ[σ]ιν ὅ[διον] ὡς χ⟨ε⟩αίμεθα.

1) Die Gefäße selbst müssen aus Ton, also Erde, sein. Aus irdenen Krügen spendet man auch den Eumeniden (γάλα ἐν ἄγγεσι κεραμείοις Schol. Aischin. Tim. 188) und den Toten, wo man sie in der Regel am Grabe zerbricht.

ст(ρ)ατῶν γὰρ ὑδάτων [ν]άματ' οὐ διιπετῆ,
στρατοῦ δὲ πλήθει πάντα συνταράσσεται[1]).

V. 35 f. lautet dann weiter:

[ὅ]ρια δ' ὑπερβαίνοντες εἰς ἄλλην χθόνα
[στρ]ατοῦ πρ[ο]θῦσαι βουλόμεσθα Δαν[α]ιδῶ[ν].

χέρνιβα findet sich in den Hypsipylefragmenten noch Nr. VI S. 44 und Nr. XXVII S. 52, wo das erhaltene [. . .]νιβ nur in [χερ]νιβ zu ergänzen ist. Man sieht, von der Spende ist noch weiter die Rede gewesen, aber welcher Gottheit Amphiaraos sie gießen wollte, erfahren wir leider nicht. Daß er zu Hypsipyle nur allgemein von 'den Göttern' spricht, ist natürlich, für sie genügt die Mitteilung, er brauche das Wasser zur Spende, aber darbringen muß er sie nachher doch einer bestimmten Gottheit. Die Spitze des Heeres hat die Grenze eines fremden Landes überschritten, an διαβατήρια, wie sie bei den Spartanern üblich waren, ist nicht zu denken, die brachte man vor dem Überschreiten der eigenen Landesgrenze dar, um zu erkunden, ob man sie passieren sollte; wir könnten uns ja dabei beruhigen, es seien die dort zu Lande hauptsächlich verehrten Götter gemeint, aber die Wasserspende weist uns auf eine chthonische Gottheit hin,[2]) und die ἥρωες ἐπιχώριοι schließt der Ausdruck τοῖς θεοῖσιν aus. Am nächsten liegt wohl der Gedanke an Ge (Xen. Kyrup. III 3, 22: ἐπεὶ δὲ τάχιστα διέβη τὰ ὅρια ἐκεῖ αὖ καὶ Γῆν ἱλάσκετο χοαῖς), die Ge des fremden Landes, die ihre Bürger nährt und schützt, wie man dem Flußgott zu opfern pflegte, wenn man sein Wasser überschreiten wollte. Aber wenn auch der verhängnisvolle Gang zum Quellwasser, die Spende selbst wird im Drama weiter keine Rolle gespielt und die Zuschauer schwerlich darüber nachgedacht haben, wer sie empfangen sollte.

Worauf es mir hier ankam, war, zu zeigen, daß die ὑδρόσπονδα oder χέρνιβες ursprünglich auch eine Opfergabe waren, in Verbindung mit Tieropfern einstmals vielleicht wie die οὐλόχυται (s. Eustath. zu A 449 und Schol. zu γ 441) als πρόθυμα gedacht. Man möchte vermuten, daß beides Fruchtbarkeit des Bodens und Gedeihen der Saaten erflehen sollte. Denn so richtig ohne Zweifel ist, was L. Ziehen, Burs. Jahresber. 140 (1908 III), S. 50 bemerkt, man dürfe homerische Dichtung und homerische Zeit nicht gleichsetzen, so notwendig bleibt es für den, der den οὐλόχυται von

1) Für χεαίμεθα ist χρηςαίμεθα überliefert, aber Wilamowitz' Herstellung (χεαίμεθα verschrieben wegen des χρήζομ' im Verse vorher) wird die einzig mögliche sein; nur scheint mir ὅ[σιον] näher zu liegen als ὅ[διον].

1) Vgl. auch Soph. Oid. Col. 482 ὅταν δὲ τούτων γῆ μελάμφυλλος τύχῃ.

Anfang an kathartische Bedeutung zuschreiben will (vgl. Ziehen, Rhein. Mus. LIX 398, 2), zu erklären, wie man darauf kommen konnte, Gerstenkörner für geeignet zu halten, solch einem Zweck zu dienen. Ich kann mir die Entwicklung und den Wandel der Auffassung, wie ich S. 32f. ausgeführt habe, nur so erklären, daß, was einst eine Gabe für die chthonische Göttin κατ' ἐξοχήν, ja die einzige chthonische Gottheit war, im Kult der Χθόνιοι, d. h. der gefürchteten, in der Unterwelt hausenden Dämonen, fortdauerte. Κάθαρσις aber ist nichts anderes als ein Mittel, sie zu versöhnen und ihre schädlichen Gewalten abzuwehren, und so ist es wohl zu verstehen, warum Sühn- und Reinigungsopfer ganz in den Formen der Opfer für chthonische Gottheiten vollzogen werden, und wie eine Darbringung, die ursprünglich Ackersegen herbeiführen sollte, später als Lustrationsmittel angesehen werden konnte. Der Umstand aber, daß im Ritus χέρνιψ und οὐλαί zusammengehörten, wird den Glauben an die kathartische Bedeutung und Kraft der οὐλαί gefördert und befestigt haben.

VII. ΚΑΤΑΡΧΕΣΘΑΙ UND ΕΝΑΡΧΕΣΘΑΙ

Κατάρχεσθαι kommt in den homerischen Gedichten nur γ 445 vor.

Νέστωρ

χέρνιβά τ' οὐλοχύτας τε κατήρχετο, πολλὰ δ' Ἀθήνῃ
εὔχετ', ἀπαρχόμενος κεφαλῆς τρίχας ἐν πυρὶ βάλλων.
αὐτὰρ ἐπεί ῥ' εὔξαντο καὶ οὐλοχύτας προβάλοντο,
αὐτίκα Νέστορος υἱός, ὑπέρθυμος Θρασυμήδης,
ἤλασεν ἄγχι στάς· πέλεκυς δ' ἀπέκοψε τένοντας
αὐχενίους.

Es ist das einzige Mal, daß κατάρχεσθαι mit einem Objektsakkusativ verbunden wird, später finden wir nur κ. τῶν ἱερῶν (Demosth. XXI 115, p. 552), κ. τοῦ τράγου (Aristoph. Vög. 960), κ. τῶν θυμάτων (Eur. Phoin. 574), κ. τῶν νεανίσκων (Plut. Them. 13) usw. Doch ehe wir an die Erklärung der Konstruktion gehen, müssen wir die Bedeutung des Wortes feststellen.

Nachdem zuerst Haussoullier im Bull. de corr. hell. V (1881), S. 398 eine Interpretation gegeben, die auf den richtigen Weg wies, schrieb Dittenberger seine Abhandlung De Thucydidis loco (I 25. Ind. lect. Hal. 1889/90), in der er, ohne die kurze Bemerkung Haussoulliers zu erwähnen, die bisherigen Erklärungen der Thukydidesherausgeber widerlegte und das Verständnis dieser und damit mancher anderen Stelle wesentlich förderte; aber auch seine Resultate sind zum Teil anfechtbar und bedürfen der Berichtigung. Nach Dittenberger bezeichnet das Wort zusammenfassend vier einzelne Handlungen: 1. Das Besprengen der Opfernden und des Tieres mit Wasser (χέρνιψ), 2. Das Bestreuen des Altars und des Tieres mit Gerste (οὐλόχυται), 3. das Abschneiden der Stirnhaare, 4. das Gebet (κατευχή). Schon L. Ziehen hat im Rhein. Mus. LIX, 1904, S. 401 ff. gezeigt, daß das κατεύχεσθαι nicht mehr zum κατάρχεσθαι gehört, und ich kann mich, was diesen Punkt anbetrifft, begnügen, auf seine Ausführungen zu verweisen. Aber nicht nur die κατευχή ist auszuschließen, sondern auch das Abschneiden der Stirnhaare, das auch Haussoullier a. a. O. miteinbegreifen wollte. Dittenberger selbst weist (S. VIII) mit Recht die Verwertung der Verse Eur. Alk. 75 ff. zurück, wo Thanatos der Alkestis Haar abschneiden will:

στείχω δ' ἐπ' αὐτήν, ὡς κατάρξωμαι ξίφει·
ἱερὸς γὰρ οὗτος τῶν κατὰ χθονὸς θεῶν,
ὅτου τόδ' ἔγχος κρατὸς ἁγνίσῃ τρίχα,

da hier ebensowenig wie Verg. Aen. IV 698 f. von einem Opfer die Rede sei, und zweifelt des sonderbaren und unzutreffenden Ausdrucks wegen auch an der Richtigkeit der Bemerkung des Hesych. κατάρξασθαι τοῦ ἱερείου· τῶν τριχῶν ἀποσπάσαι.[1]) So bleiben denn nur übrig Od. γ 443 ff. und Eur. El. 810:

ἐκ κανοῦ δ' ἑλών
Αἴγισθος ὀρθὴν σφαγίδα, μοσχίαν τρίχα
τεμών, ἐφ' ἁγνὸν πῦρ ἔθηκε δεξιᾷ,

denn daß Il. Γ 273 (vgl. Τ 253) als Beispiele nicht gelten dürfen, weil es sich da um Eidopfer handelt, sah natürlich auch Dittenberger, und er erwähnt die Stellen nur, um die irrtümlichen Ansichten anderer zu widerlegen. Nun wird aber, wenn wir genau zusehen, γ 446 das ἀπαρχόμενος κεφαλῆς τρίχας, gerade so wie das εὔχετο, von dem κατήρχετο ausgeschlossen, und dieses gehört nur mit χέρνιβα und οὐλοχύτας zusammen. Ebenso aber ist es Eur. El. 803 ff.: Erst das λαβὼν δὲ προχύτας . . . ἔβαλλε βωμούς (κατάρχεσθαι), dann das Gebet, darnach 810 ff. ἐκ κανοῦ δ' ἑλών usw. Dieselbe Reihenfolge finden wir auch in der wichtigen Schilderung einer Opferhandlung bei Dion. Hal. VII 72: χερνιψάμενοί τε γὰρ αὐτοὶ καὶ τὰ ἱερὰ καθαρῷ περιαγνίσαντες ὕδατι καὶ Δημητρίους καρποὺς ἐπιρράναντες αὐτῶν ταῖς κεφαλαῖς, ἔπειτα κατευξάμενοι, θύειν τότε τοῖς ὑπηρέταις αὐτὰ ἐκέλευον. Ἔπειτα macht den richtigen Einschnitt, das κατάρχεσθαι ist mit dem Streuen der οὐλαί beendigt, und es beginnt das eigentliche Opfer.[2]) Der Scholiast zu γ 445 sagt ganz richtig κατάρχεσθαι τὸ ἀπὸ τῶν χερνίβων περιρραίνειν τῷ ἱερείῳ[3]) καὶ τὰς κριθὰς προβάλλειν ἐκάλουν οἱ παλαιοί. Dem widersprechen nicht

1) Er hätte auch auf die abweichenden Angaben bei Phot. κατάρξασθαι τῶν τριχῶν, ἀπάρξασθαι τοῦ ἱερείου und Herodian Piers. 448 κατάρξασθαι μὲν τοῦ ἱερείου, ἀπάρξασθαι δὲ τῶν σπλάγχνων hinweisen können. Die Gelehrten dieser Zeit können die ihnen fremd gewordenen termini nicht mehr auseinanderhalten.

2) Daß das Abschneiden der Haare überhaupt nicht erwähnt wird, ist nicht auffallend. Dittenberger (S. V f.) hat eine Reihe von Beispielen gebracht, wo die eine oder die andere Einzelheit nicht aufgeführt wird, weil sie selbstverständlich ist. Unter den zahlreichen so ausführlichen Opferschilderungen bei Homer gibt es keine ganz vollständige. Auch Aristoph. Fried. 948 ff., wo wir natürlich dieselbe Reihenfolge haben wie in den vorher angeführten Beispielen, fehlt das Abschneiden der Haare.

3) Das τῷ ἱερείῳ paßt freilich nicht für die homerische Zeit. S. unten.

Stellen, wo wir κατάρχεσθαι in laxerer Anwendung des Ausdrucks für 'dem Tode weihen' oder geradezu für 'töten' gesagt finden. So Theophr. Περὶ εὐσεβ. bei Porphyr. De abst. II 26 (Bern. S. 85, Zl. 371) κατήρξαντο γὰρ οὗτοι (die Syrer) τῶν τε λοιπῶν ζώων καὶ σφῶν αὐτῶν (also Menschenopfer. Vgl. κατήρξαντο S. 87, Zl. 403), Eur. El. 1222 Orestes:

ἐγὼ μὲν ἐπιβαλὼν φάρη κόραις ἐμαῖς
φασγάνῳ κατηρξάμαν ματέρος

oder Plut. Caes. 66 ἅπαντας γὰρ ἔδει κατάρξασθαι καὶ γεύσασθαι τοῦ φόνου, und noch kühner der scherzende Lukian Oneir. 3 p. 6: ὁ δὲ ἀγανακτήσας σκυτάλην τινὰ πλησίον κειμένην λαβὼν οὐ πράως οὐδὲ προτρεπτικῶς μου κατήρξατο.[1]) Es bleibt also dabei: χέρνιψ und κανοῦν gehören aufs engste zusammen[2]), aber auch nur dies; was außer dem Sprengen des Wassers und dem Streuen der Gerste geschieht, hat mit κατάρχεσθαι nichts mehr zu tun. Beides dient demselben Zweck, der κάθαρσις, ist aber doch nicht ein einfaches 1 + 1; das Werfen der οὐλαί scheint auch später noch immer als eine Darbringung empfunden worden zu sein, sie werden, wie wir schon sahen, geradezu ein πρόθυμα, ein Voropfer, genannt. Bezeichnend ist auch das Wort κατάργματα. Eur. Iph. Taur. 244 f. heißt es:

χέρνιβας δὲ καὶ κατάργματα
οὐκ ἂν φθάνοις ἂν εὐτρεπῆ ποιουμένη.

Dittenberger (S. VII) meint: 'haud absurde quispiam interpretetur, ut χέρνιβες et κατάργματα duo eiusdem rei vocabula sint', zieht jedoch vor, zu verstehen τὰς χέρνιβας καὶ τὰ ἄλλα κατάργματα. Vergleichen wir nun aber Stellen wie Soph. Oid. Tyr. 920 (Iokaste): ἱκέτις ἀφῖγμαι τοῖσδε σὺν κατάργμασιν, wo die κατάργματα sicherlich in οὐλαί bestehen (vgl. Od. ὃ 761),[3]) oder Plut. Thes. 22, wo die Eiresione beschrieben wird παντοδαπῶν ἀνάπλεων καταργμάτων, und erinnern uns an die Erklärung des Scholiasten zu Aristoph. Plut. 660 προθύματα γράφεται καὶ θυλήματα· σημαίνει δὲ τὰ προκατάργματα, so werden wir die χέρνιβες und οὐλόχυται nicht ganz auf eine Stufe stellen, sondern die letzteren für den

1) Das Aktiv κατάρχω findet sich, soviel ich weiß, nur Eur. Androm. 1198: θανόντα δεσπόταν γόοις νόμῳ τῶν νερτέρων κατάρξω, und (mit Wahrscheinlichkeit ergänzt) in der S. 36 zitierten attischen Grabinschrift bei Ad. Wilhelm, Beitr. zur griech. Inschriftenkunde S. 14. Beidemal heißt es durch die fromme Handlung, die man um eines anderen willen vornimmt, 'ehren'. Vgl. S. 12.

2) Aristoph. Vög. 850, Eur. Iph. Aul. 955, 1111 f., 1568 f. Mehr bei Ziehen, Herm. XXXVII, 1902, 397.

3) Natürlich ist nicht ausgeschlossen, daß sie außerdem etwa noch Weihrauch mitbringt.

wichtigeren Teil des κατάρχεσθαι halten. Daran ändert nichts, daß es Stellen gibt, wo von den beiden Handlungen des κατάρχεσθαι nur das χερνίπτεσθαι oder ὑδραίνειν genannt wird. So Eur. Iph. Taur. 622 (vgl. 40), 54 (vgl. 56). Es scheint überhaupt, daß das Besprengen mit Wasser mehr für die eigentliche Todesweihe angesehen wurde als das Bestreuen mit den οὐλαί. (Vgl. Eur. Iph. Taur. 58. Plut. Alex. 50.)

Wer vollzog das κατάρχεσθαι?

Weder Dittenberger noch Ziehen hat diese Frage aufgeworfen, und doch ist es wichtig, sie zu beantworten.

Nach Eur. Iph. Taur. 40, wo Iphigenie sagt:

κατάρχομαι μέν, σφάγια δ' ἄλλοισιν μέλει,

622, wo sie auf Orests Frage antwortet:

οὐκ ἀλλὰ χαίτην ἀμφὶ σὴν χερνίψομαι,

56: τέθνηκ' Ὀρέστης, οὗ κατηρξάμην ἐγώ,

Luk. Tox. 6 ἤδη δὲ Ἰφιγένεια κατάρξεται τούτων könnte es scheinen, als ob es Aufgabe des Priesters sei; und das hat Dittenberger offenbar auch angenommen, wenn er das προκατάρχεσθαι Thuk. I 25 mit dem προιερᾶσθαι der milesischen Inschrift Syll. 627, 6 gleichsetzt und das Abschneiden der Haare, was immer nur ein einzelner tut, wie das Gebet zum κατάρχεσθαι rechnet. Aber dem widersprechen andere Stellen. Herodot erzählt II 45, wie die Ägypter den Herakles zum Altar führen, um ihn zu opfern: ἐπεὶ δὲ αὐτοῦ πρὸς τῷ βωμῷ κατήρχοντο, und IV 103 von den Tauriern: θύουσι μὲν τῇ παρθένῳ τούς τε ναυαγοὺς . . . τρόπῳ τοιῷδε· καταρξάμενοι ῥοπάλῳ παίουσι τὴν κεφαλήν. Wichtiger und beweiskräftiger ist das homerische χερνίψαντο δ' ἔπειτα καὶ οὐλοχύτας ἀνέλοντο oder αὐτὰρ ἐπεί ῥ' εὔξαντο καὶ οὐλοχύτας προβάλοντο und Aristoph. Fried. 962 ff. ἔδωκας ἤδη; worauf die Antwort:

τούτων ὅσοιπέρ εἰσι τῶν θεωμένων
οὐκ ἔστιν οὐδεὶς ὅστις οὐ κριθὴν ἔχει.

Das κατάρχεσθαι vollzieht also nicht ein einzelner, sondern alle, die am Opfer teilnehmen; sie heiligen sich selbst durch das χερνίπτεσθαι wie durch das Aufnehmen der οὐλόχυται. Man sieht, das ist bei einem Opfer, wie es Iphigenie vollziehen wollte, nicht nötig, sie ist eigentlich die einzig Beteiligte, und sie allein vollendet die Todesweihe, wenn den tödlichen Stoß nachher auch ein anderer führt. Lehrreich ist die Parallele Γ 273 und Τ 254, wo Dittenberger (S. IX) den Unterschied zwar hervorhebt aber nicht erklärt: im Γ leistet Agamemnon für viele den Eid, und die Fürsten, die sich mitverpflichten, nehmen deshalb auch von den abgeschnittenen Stirnhaaren in die Hand, im Τ schwört er nur für sich und

hält das Haar allein. In Kürze und die Hauptsache hervorhebend können wir also sagen: beim Speiseopfer vollziehen alle Teilnehmer das κατάρχεσθαι[1]), das Abschneiden der Stirnhaare und das Gebet liegt nur einem ob, wenn auch die Versammelten darnach gemeinsam ihre Stimme zu frommem Anruf des Gottes erheben.

Ich komme auf γ 444 ff., wovon wir ausgingen, zurück. Nestor ist es, der das Opfer gelobt hat (γ 382) und darbringt, die anderen sind nur geladene Gäste. Er nimmt das κατάρχεσθαι zuerst vor (Scholion: οὐλοχυτῶν πρῶτος ἦρχε), betet und schneidet der Kuh die Stirnhaare ab, darnach streuen die anderen unter Anruf der Göttin die οὐλόχυται, κατάρχονται also auch. Es ist dasselbe Verfahren wie bei der Spende am Abend vorher, wo zuerst Nestor einen Becher ausgießt, hierauf auch die übrigen spenden (γ 394 ff.). Das Wort κατάρχεσθαι begegnet hier zum erstenmal, möglich, daß es der Dichter erst geschaffen hat. Die Bedeutung kann nicht zweifelhaft sein: wie ἀπάρχεσθαι (als Erstlingsgabe)[2]) abschneiden, ἐπάρξασθαι (die Weihegabe aus dem Mischkrug) heraufheben heißt, so κατάρχεσθαι weihend auf den Boden schütten. Denn bei Homer werfen die Opfernden die οὐλόχυται 'vor sich' (προβάλοντο), also auf die Erde, und eben dahin schütten sie die χέρνιψ, nicht auf den Altar oder Herd und die Häupter der Tiere. Dann ist aber auch die Konstruktion mit dem Akkusativ klar. τοῦ ἱερείου κατάρχεσθαι (d. h. κατὰ τοῦ ἱερείου ἄρχεσθαι, die κατάρχματα auf die ἱερεῖα werfen) kann man nicht sagen, weil es eben noch nicht geschieht, wohl aber verstehen wir κατάρχματα, d. i. χέρνιβά τ' οὐλοχύτας, κατάρχεσθαι wie σπονδὰς σπένδειν (Eur. El. 510) oder χοὰς κατασπένδειν (Eur. Or. 1187). Wie also die im Laufe der Zeit eintretende Änderung in der Übung des sakralen Brauches die Verschiedenheit des sprachlichen Ausdrucks erklärt, so bestätigt diese umgekehrt die Entwicklung und Wandlung in der Auffassung seiner Bedeutung.

Nun aber sind wir auch so weit, hoffe ich, die Thukydidesstelle I 25, diese crux der Kommentatoren (vgl. Dittenberger S. III ff.), zu erklären, was auch Dittenberger, der, ich wiederhole es, die Hauptsache zuerst richtig erkannt und den wichtigsten Punkt erledigt hat, nur zum Teil gelungen ist. Die Worte lauten: ἅμα δὲ καὶ μίσει τῶν Κερκυραίων, ὅτι

1) Wobei freilich anzunehmen ist, daß der Priester oder der das Opfer Darbringende die heilige Handlung zuerst vornimmt.

2) 'Der Stirnschopf vertritt pars pro toto das Haupt' (Hauser, Österr. Jahresh. 1906, S. 125 f.), man weiht den Göttern also das Leben des Tieres oder das Tier selbst. Nestor verbrennt γ 446 die Haare in demselben Herdfeuer, in das auch die Opferstücke gelegt werden. Vgl. ξ 422, Eur. El. 812.

αὐτῶν παρημέλουν ὄντες ἄποικοι, οὔτε γὰρ ἐν πανηγύρει ταῖς κοιναῖς διδόντες γέρα τὰ νομιζόμενα οὔτε Κορινθίῳ ἀνδρὶ προκαταρχόμενοι τῶν ἱερῶν ὥσπερ αἱ ἄλλαι ἀποικίαι. Dittenberger erklärt das προ wie lateinisch *pro*; daß es 'anstatt' wegen des vorausgehenden Dativs nicht heißen kann, darauf hat schon Ziehen, Rhein. Mus. LIX, 1904, 401 f. hingewiesen, mißlich aber bleibt die Konstruktion auch, wenn man es gleich ὑπέρ versteht. Ich fasse προ temporal wie in προθύειν, προσφάττειν[1]) und προκατάρχματα, wie der Scholiast die πόπανα καὶ θυλήματα bei Aristoph. Plut. 660 nennt[2]), und verstehe: den Göttern ein Opfer darbringen durfte nur ein Bürger, erhielten andere die Erlaubnis dazu, so mußte ein Bürger wenigstens die Weihe vollziehen; κατάρχεσθαι aber mußten alle am Opfer Teilnehmenden, der Bürger konnte also nur προκατάρχεσθαι, genau so wie Nestor es γ 445 tut. Er sprengt zuerst das Wasser und streut die οὐλαί, reicht dann die χέρνιψ und das κανοῦν den Anwesenden — Scholion: διδόντες τὰς καταρχάς[3]) —, die nun ihrerseits die gleiche Zeremonie vornehmen. ἀνδρί hat dann mit der Präposition gar nichts mehr zu tun und hängt lediglich von κατάρχεσθαι ab: ihm das officium praestare.[4])

Ziehen hat im Rhein. Mus. LIX, 1904, 401, 1 noch ein Bedenken gegen Dittenbergers Ausführungen ausgesprochen. Er meint: 'man erwartet doch weniger eine Leistung, auf die auch jeder Fremde Anspruch hatte, als ein den Bürgern der Mutterstadt zustehendes Vorrecht, wofür auch der Zusatz ὥσπερ αἱ ἄλλαι ἀποικίαι spricht, den Dittenberger, wie mir

---

1) S. Ziehen, Rhein. Mus. LIX, 1904, 388 ff., Leg. sacr. S. 264 f., Rohde, Psyche I 222, 1.

2) Kuchen werden oft als προθύματα, denn so darf man sie wohl nennen, vor Beginn des eigentlichen Opfers, vor dem κατάρχεσθαι, dargebracht, auch derselben Gottheit, die das blutige Opfer empfängt. Lobeck, Agl. 1083 f. Dittenberger, Syll. 631, 16; 617, 16.

3) Das kommt jetzt zu seinem Recht. Dittenberger konnte es nicht verstehen, S. V: 'num ipse (scholiasta) huic voci ullam certam ac definitam notionem subiecerit, valde dubito. utique lectores quid ea sibi vellet docere oblitus est'. Vgl. Ziehen, Rhein. Mus. LIX 401, 1.

4) προκατάρχεσθαι findet sich, soviel ich weiß, in sakraler Bedeutung nur noch bei Appian Bell. civ. I 110: εὐθὺς ὥσπερ αὐτῇ (τῇ ἐλάφῳ) προκαταρχόμενος ἠκροβολίσατο. Eine zahme Hinde ist dem Sertorius entlaufen, er glaubt an den Besitz und die Gegenwart des Tieres sein Glück geknüpft, ist verzagt und untätig, den Feinden ein Gespött, da kommt sie unerwartet wieder, Mut und Hoffnung erwachen neu, er schleudert den Speer gegen die Feinde ὥσπερ αὐτῇ προκαταρχόμενος. Das kann kaum etwas anderes bedeuten als: er bringt ihr gleichsam die ersten Feinde (bald folgt eine große Schlacht) als Opfer dar. Vgl. Eur. Her. 601 θεά, ᾗ σὸν κατῆρκται σῶμα.

scheint, zu wenig berücksichtigt hat. Leider aber kann ich eine andere voll befriedigende Erklärung auch nicht geben' usw. Zweifellos ist von einem Vorrecht die Rede, auf das die Korinthier Anspruch machen, und das ihnen früher offenbar gewährt worden war. Das beweist nicht nur der Zusatz ὥσπερ αἱ ἄλλαι ἀποικίαι, sondern vor allem das vorangehende οὔτε ἐν πανηγύρεσι ταῖς κοιναῖς διδόντες γέρα τὰ νομιζόμενα, denn Portionen vom Opferfleisch erhielten bei den Festen natürlich nicht alle Fremden[1]), die sich sonst wohl zahlreich eingefunden haben würden; solch eine Bevorzugung wird vielmehr durch besondere Dekrete, meistens nur einzelnen, zuerkannt[2]). Wie dies Vorrecht stand aber, das geht aus den Worten des Textes hervor[3]), den Korinthiern auch das Recht zu, in ihren Tochterstädten ohne weitere Umstände eigene Opfer darzubringen, was den Fremden entweder ganz verwehrt war, oder doch nur mit besonderer Erlaubnis und unter Inanspruchnahme der Gefälligkeit eines Proxenos oder eines von der Stadt eigens dazu bestellten Bürgers möglich war.[4]) Das προκατάρχεσθαι blieb allerdings immer einem Kerkyraier vorbehalten, aber er durfte es Κορινθίῳ ἀνδρί auch nicht verweigern. Die Korinthier genossen also dasselbe Vorrecht, das sonst nur die Theoren fremder Staaten hatten.[5])

Es bleibt noch übrig, auf eine von Ziehen, Rhein. Mus. LIX, 1904, 403 angefochtene Euripidesstelle und eine viel behandelte alte Inschrift aus dem Amphiareion bei Oropos einzugehen. Eur. Phoin. 571 ff. sagt Iokaste zu Polyneikes

φέρ', ἢν ἔλῃς γῆν τήνδ', ὃ μὴ τύχοι ποτέ,
πρὸς θεῶν, τρόπαια πῶς ἀναστήσεις Διί;
πῶς δ' αὖ κατάρξῃ θυμάτων, ἑλὼν πάτραν,
καὶ σκῦλα γράψεις πῶς ἐπ' Ἰνάχου ῥοαῖς;

Ziehen will, einer feinsinnigen Interpretation Dittenbergers (S. VII f.) folgend, κατάρξῃ in κατεύξῃ ändern. Aber Dittenberger legt doch wohl zu viel in die Worte des Dichters hinein und postuliert eine Konsequenz

1) Ausdrückliche Ausnahme Athen. XIV 640 A.

2) Siehe z. B. Dittenberger, Syll. 426, 50 ff.; 430, 15.

3) Vgl. Dittenberger, Syll. 566, 20. Aeschin. III 18.

4) Dittenberger, Syll. 484, 10; 627. Vgl. Eur. El. 795. Plut. Ages. 6, wo für das in allen Texten figurierende sinnlose ἀπάρξασθαι mit dem Matritensis κατάρξασθαι zu schreiben ist. ἀπάρχεσθαι bedeutet das Abschneiden und Darbringen der Weihegaben, der ἀπαρχαί (Od. ξ 428 f.; Herod. IV 61, III 24; Xen. Kyrup. VII 1, 1 u. a.), es kann also erst geschehen, nachdem das Tier geschlachtet ist, und wird niemals von einem Seher vollzogen, sondern von dem, der das Opfer darbringt, dem Besitzer des Tieres.

5) Dittenberger, Syll. 527, 20; 258, 55.

in den vorwurfsvollen Warnungen der Mutter, die zum mindesten nicht notwendig ist. Natürlich muß Polyneikes beim Opfer auch beten, aber Iokaste braucht ihm ausdrücklich nicht mehr zu sagen, er werde sich seiner Worte schämen müssen, nachdem sie ihn gefragt, wie er es über sich gewinnen wolle, den Göttern nach der Zerstörung der Vaterstadt Siegesopfer zu weihen und Dankopfer darzubringen. Zudem scheint mir der Ausdruck sprachlich bedenklich. Ich lege weniger Gewicht darauf, daß man beim Dankgebet ἐπεύξῃ erwartet, aber ich weiß nicht recht, was κατεύχεσθαι θυμάτων überhaupt heißen soll. 'Auf die Opfertiere herabflehen' gäbe doch keinen Sinn. Nun steht allerdings in der erwähnten Inschrift (Ziehen, Leg. sacr. 65, 25) κατεύχεσθαι τῶν ἱερῶν. Aber wie der Ausdruck singulär ist, so bereitet auch inhaltlich die Stelle den Erklärern unüberwindliche Schwierigkeiten. Die scharfsinnigste Deutung hat Dittenberger, Syll. II S. 349 gegeben, aber sie ist zu künstlich, und die Bedenken, die Ziehen a. a. O., S. 203 dagegen äußert, werden wohl allgemein geteilt werden, er selber aber schließt auch resigniert: 'nec vero quae praeterea excogitari possunt offensione liberiora sunt'. Gewiß ist es noch mißlicher, die Überlieferung auf einem Stein korrigieren zu wollen als in dem Text eines Schriftstellers, hier aber steht genau drei Zeilen tiefer, bis auf den Buchstaben stimmend, wieder κατεύχεσθαι, diesmal guten Sinn ergebend; sollte man da nicht annehmen, daß der Blick des Steinmetzen von seiner Vorlage abgeirrt ist und er das erstemal versehentlich auch κατεύχεσθαι eingegraben hat, wo κατάρχεσθαι stehen sollte? Dann haben wir die stehende Konstruktion mit dem Genetiv und den trefflichsten Sinn: wer dem Gott ein Opfer darbringen will, übergibt das Tier dem Priester des Heiligtums, und nur wenn dieser abwesend ist, darf er das κατάρχεσθαι selber beginnen.

Ich hoffe gezeigt zu haben, daß das Abschneiden der Stirnhaare nicht mehr zum κατάρχεσθαι gehörte, daß man darunter vornehmlich das Streuen der οὐλαί verstand, daß endlich das κατάρχεσθαι nur unter besonderen Umständen von einem einzelnen vollzogen wurde und auch in einem solchen Falle bei Opfern, an denen mehrere beteiligt waren, nur ein προκατάρχεσθαι war.

Nunmehr komme ich zu ἐνάρχεσθαι.

Wir finden es stets verbunden mit τὸ κανοῦν oder τὰ κανᾶ. So bei Menandros Perikeir. 347, in Eur. Iph. Aul. 1471 ἐναρχέσθω τις κανᾶ, bei Aeschin. III 70 p. 120 ἐνῆρκται μὲν τὰ κανᾶ, παρέστηκε δὲ τοῖς βωμοῖς τὰ θύματα, Poll. VIII 83 ἐνῆρκται τὰ κανᾶ. Das kann nach Analogie der anderen Komposita nur heißen 'den Korb durch Hineinlegen weihen'. Was legt man hinein? Aristophanes Fried. 948 sagt es:

τὸ κανοῦν πάρεστ' ὀλὰς ἔχον καὶ στέμμα καὶ μάχαιραν.

Bei Euripides Iph. Aul. 1565 legt Kalchas das φάσγανον, mit dem er das Opfer schlachten will, hinein, und El. 811 nimmt Aigisthos die σφαγίς zu demselben Zwecke heraus. Geweiht werden aber kann der Korb weder durch das στέμμα, das vielleicht nicht einmal immer vorhanden gewesen sein wird, noch durch die μάχαιρα[1]), vielmehr werden, wie Ziehen (Herm. XXXVII, 1902, 397 ff.) will, diese selbst, um geweiht zu werden, hineingelegt worden sein, geweiht wird der Korb durch die οὐλαί, die man in ihm um den Altar trägt (Eur. Iph. Aul. 1471. 1569, Heraklid. 926), und die man ihm entnimmt (Aristoph. Fried. 956), um sie auf Altar und Tiere zu werfen.[2]) Ich glaube, man wäre auf diese naheliegende Erklärung von ἐνάρχεσθαι längst gekommen, hätte nicht ein Konjektur Musgraves, die auch in die konservativsten Texte Aufnahme gefunden hat, den Weg zum Verständnis verbaut; man hat eben nicht mehr anders gelesen und zitiert, ohne zu sagen[3]) oder vielleicht auch zu wissen, daß die Handschriften ganz etwas anderes haben. Eur. Iph. Aul. 955 ist überliefert:

πικροὺς δὲ προχύτας χέρνιβάς τ' ἀνάξεται
Κάλχας ὁ μάντις.

Dafür schrieb Musgrave ἐνάρξεται mit der kurzen Begründung (II S. 382 zu V. 960): 'reponenda vox in sacris faciendis solennis ἐνάρξεται. Sic κανᾶ δ' ἐναρχέσθω τις 1480. Nec abludit ἐξάρχου κανᾶ 436'.[4]) Die χέρνιβες kann man allerdings in den Korb nicht legen, aber man hebt sie aus dem Becken, wie die Gerste aus dem Korbe. οἳ δ' ἦρον κανᾶ... λαβὼν δὲ προχύτας μητρὸς εὐνέτης σέθεν heißt es bei Eur. El. 800 ff. und οὐλοχύτας ἀνέλοντο bei Homer A 449, B 410. Uns mag der Ausdruck gesucht scheinen, ob er es wirklich war, können wir bei dem Mangel an einschlägigen Stellen nicht wissen, verständlich ist er jedenfalls, und ein

1) Die man übrigens auch hinauflegen kann, Philostr. vit. Apoll. Anf. τὴν μάχαιραν ἐπὶ τοῦ κανοῦ. Vgl. dazu Ziehen, Herm. XXXVII, 1902, 398.

2) Homer kennt das Wort ἐνάρχεσθαι noch nicht; der Opferkorb, der lediglich eine praktische, keine sakrale Bedeutung hat, wird an zwei Stellen genannt (γ 442, δ 761); er enthält nur die οὐλόχυται.

3) Auch Dittenberger S. VII und Ziehen, Herm. XXXVII, 1902, 396 machen keine Ausnahme. Dittenberger zieht sogar die hier begegnende Konstruktion von ἐνάρχεσθαι mit dem Akkusativ zur Erklärung des Objektsakkusativs neben κατήρχετο (γ 445) heran.

4) Die letzte Stelle ist unecht, könnte übrigens in keinem Fall etwas beweisen. Soll sie etwa zu verstehen sein: nimm die οὐλαί heraus? Dann könnte sie nur ein ἀνάρξεται stützen, das die Bedeutung des homerischen ἐπάρχεσθαι (δεπάεσσιν) haben würde. Aber das Wort haben wir nicht.

Analogon bietet Aristoph. Vög. 850 παῖ, παῖ, τὸ κανοῦν αἴρεσθε καὶ τὴν χέρνιβα.

Mit mehr Grund könnte man, wie es auf den ersten Blick scheint, sich gegen meine Erklärung auf die uns vor kurzem bekannt gewordene Menanderstelle berufen. Die Verse lauten (ed. Leeuwen, Leiden 1908, V. 341 ff.):

ΔΩΡ. ἐχρῆν σέ νυν τα[χὺ
εὐαγγέλια τῶν γεγονότων ἠσθ[ημένον
θύειν], ἐκείνης εὐτυχηκυίας [ποτέ.
ΠΟΛ. νὴ τὸν Δί', ὀρθῶς γὰρ λέγεις ὃ δ[εῖ ποεῖν,
μάγειρος ἔνδον ἐστί, τὴν ὗν θ[υέτω.
ΔΩΡ. κανοῦν δὲ ποῦ καὶ τἄλλ' ἃ δεῖ;
ΠΟΔ. κα[νοῦν μὲν οὖν
ὕστερον ἐνάρξετ', ἀλλὰ ταύτην σφ[αττέτω·
μᾶλλον δὲ καὶ ἐγὼ στέφανον ἀπὸ βω[μοῦ ποθεν
ἀφελὼν ἐπιθέσθαι βούλομαι.

Daraus müßte man den Schluß ziehen, daß das ἐνάρχεσθαι τὸ κανοῦν auch nach dem Töten des Tieres stattfinden durfte. Aber schon als wir nur ein unbedeutendes Fragment der Perikeiromene besaßen (Oxyrh. Pap. II Nr. CCXI, S. 11 ff.), hatte v. Wilamowitz (Gött. Gel. Anz. 1900, S. 31) aus der Stelle geschlossen: 'auch Polemon ist kein Hellene, er könnte sonst nicht so unschicklich bei dem Opfer sich benehmen. Er meint dem Ritual zu genügen, wenn nur ein Schwein geschlachtet wird', und S. 32: 'um sich zu bekränzen, wird er irgend von einem Altar einen bereits geweihten Kranz aufgreifen'.[1]) Wenn er nun auch ein Korinthier ist, vermutlich zu der makedonischen Garnison gehörend (v. Wilamowitz, Neue Jahrb. f. Phil. 1908, S. 42), so ändert das an der Charakteristik nichts. Zu allen anderen Verstößen aber gegen den Brauch kommt als der schlimmste das 'Präparieren des Korbes' (v. Wilamowitz, S. 48) nach dem Opfer; das ist ein Nonsens, denn was sollen κανοῦν und οὐλαί, wenn das Tier bereits geschlachtet ist? Dies vor allem beweist die Unkenntnis oder wohl richtiger die völlige Gleichgültigkeit des aufgeregt Hastenden gegen das Ritual, und nicht nur das Publikum, sondern auch Doris wird bei dieser Weisung den Kopf geschüttelt haben.

2) Vgl. Kretschmar, De Menandri reliquiis nuper repertis. Leipziger Diss. 1906, S. 96.

VIII. ΕΠΑΡΞΑΣΘΑΙ ΔΕΠΑΕΣΣΙΝ

Über die Bedeutung des in den homerischen Gedichten wiederholt vorkommenden ἐπάρξασθαι δεπάεσσιν sind schon die Scholiasten im Zweifel gewesen. Das Scholion (BLV) zu A 471 bringt zwei Erklärungen, entweder: ἐπιχέαντες τοῖς ποτηρίοις διέδωκαν πᾶσιν oder ἀπαρξάμενοι σπονδὴν τοῖς θεοῖς πᾶσιν ἐνώμησαν. Im ersten Fall ist also δεπάεσσιν als eigentlicher Dativ, im zweiten als Instrumentalis aufgefaßt. Von neueren Gelehrten hat zuerst Buttmann im Lexil.[2] I 101 ff. ausführlich über den Ausdruck gehandelt, und zwar im Zusammenhang mit ἄρχεσθαι, ἀπάρχεσθαι, κατάρχεσθαι. Über den Sinn der beiden ersten Worte lassen die betreffenden Stellen keinen Zweifel; daß die Erklärung von κατάρχεσθαι mißglückt ist, hat schon Dittenberger im *Ind. lect. Hal.* 1889/90 S. VIf. gezeigt, auf ἐπάρχεσθαι ist er nicht eingegangen. Nach Buttmann (S. 104) 'drückt in ἐπάρξασθαι das ἄρξασθαι das Wegnehmen oder Schöpfen zum Zwecke der Weihe aus, und ἐπί bezieht sich auf die einzelnen Personen, denen es zugeteilt wird'. Ähnlich erklärt La Roche (Ztschr. f. d. österreich. Gymn. 1870 S. 122): ἐπάρχεσθαι bezeichne, wie namentlich c 418 und φ 263 οἰνοχόος μὲν ἐπαρξάσθω δεπάεσσιν beweise, den Bechern 'zum Behufe der Libation das erste zuteilen, und ἐπί hat dieselbe Bedeutung wie in ἐπινέμω'. Nitzsch, Anm. z. Odyss. I 210 zu γ 340 übersetzt νώμησαν δ' ἄρα πᾶσιν ἐπαρξάμενοι δεπάεσσιν 'sie teilten allen aus (aus den vollen Mischkrügen) das Oberste, Erste (zum Weihgusse) eingießend den Bechern'. Nach A. Gemoll, Hom. Hymnen S. 139 soll ἐπάρξασθαι bedeuten 'die Schlußspende mit den Bechern beginnen'.[1]) Ameis zu γ 340 erklärt: 'ἐπάρξασθαι heißt das Erste oder Oberste darbringen, zuweihen, d. i. bei dem Überreichen des Weines zugunsten der Empfänger selbst spenden'. Es hat keinen Zweck, offenbar verfehlte Deutungen, wie die Doederleins, Hom. Gloss. 911, oder solche, die von einer der angeführten wenig abweichen, wie die von Köppen und Nägelsbach-Autenrieth zu A 471 aufzuzählen, und ich nenne nur noch K. Bernhardi, der im Programm des Kgl. Gymn. zu Leipzig 1885 'das Trankopfer bei Homer' dem ἐπάρξασθαι δεπάεσσιν S. 18ff. einen eigenen Exkurs ge-

1) Wie er sich den Vorgang denkt, ist mir nicht klar geworden. 'Die Becher', heißt es, 'sind ruhig auf dem Tisch stehend zu denken', und 'die Schenken haben mit den Bechern nichts zu tun'. Wer ist denn aber Subjekt zu ἐπαρξάμενοι? Und man übersetze einmal c 418f.: der Weinschenk möge 'die Schlußspende mit den Bechern beginnen', damit wir spenden und uns zur Ruhe legen —?

widmet hat und zu einem von den bisherigen ganz abweichenden Resultat gekommen ist: die Schenken schöpften von jedem neugefüllten Mischkrug eine Spende und gossen sie auf den Altar oder ins Herdfeuer; diese Handlung aber bezeichne ἐπάρξασθαι, wo die Präposition keine andere Bedeutung habe als in ἐπιλείβειν, ἐπικαίειν, ἐπιτιθέναι usw. Dann erst erhielten die Trinker die gefüllten Becher, aus denen sie selbst, ehe sie sie an den Mund setzten, ein wenig spendeten. ἐπάρχεσθαι beziehe sich demnach auf die Erstlingsspende vom Mischkrug, σπένδειν vom Becher. Er stimmt also mit Ameis, dessen Erklärung er S. 20 bekämpft, darin überein, daß er die Spende nicht von den Trinkenden, sondern von den Schenken gießen läßt, und daß er δεπάεσσιν, wie auch Buttmann und Gemoll, als Instrumentalis faßt.[1]) Nun mögen die öfter genannten κοῦροι mitunter edle Jünglinge gewesen sein (vgl. Nitzsch I 109), η 178f., ν 54 und c 424 aber schenken Herolde den Wein, und υ 255 leistet gar der Sklave Melantheus den Freiern diesen Dienst; sicher wird man behaupten dürfen, daß die Schenken, wenn sie regelmäßig des Amtes walten, als Untergebene anzusehen sind, die die Herren bedienen: dürfen die, wie Bernhardi will, die erste und feierlichste Spende darbringen, die einzige, die nach seiner Annahme auf den Herd oder Altar gegossen wird, oder dürfen sie, wie Ameis meint, ehe den Göttern überhaupt gespendet worden ist, das erste aus den Bechern ‘zugunsten der Empfänger spenden, wie wir in gleichem Falle den Becher vor den Gast stellen mit einem ‘Gesundheit’ oder ‘Gott segne’s’? Selbst der Wirt dürfte dies nicht, wie Nestor und sein Sohn Peisistratos wohl wissen (γ 45 ff.), und auch auf Eumaios’ Verfahren (ξ 447) hätte sich Ameis nicht berufen sollen, denn der spendet auf die ἄργματα, die er den Göttern ins Feuer geworfen hat. Und wenn nun nicht viele Schenken, sondern nur einer die Gesellschaft bedient (c 418ff., φ 263, η 183), soll der eine aus jedem der zahlreichen Becher die Spende darbringen, wenn es doch nur darauf ankam, das Erste vom Mischkrug den Göttern zu weihen? ἐπ. δεπάεσσιν aber könnte man doch anders nicht verstehen.

Es wird notwendig sein, bei der Untersuchung weiter auszuholen und die Art der Ausführung, wie auch die Anlässe zu Libationen im Zusammenhang zu betrachten.

---

1) Übrigens läßt er (S. 21 A. 3) die Möglichkeit offen, zu verstehen: ‘für die Becher, gewissermaßen zugunsten der Becher, damit aus diesen nicht ebenfalls auf die Feuer libiert zu werden brauche’. Die sachliche Erklärung des Verfahrens wird also durch diese Auffassung nicht modifiziert. – Hentze (9. Aufl. 1890) hat Ameis’ Ansicht nicht festgehalten; er erklärt wie die meisten ‘den Bechern zuweihen, d. h. dieselben zum Weiheguß füllen’.

Wie schöpfte man den Wein aus dem Mischkrug?

Nitzsch, dem Naegelsbach-Autenrieth, Ameis, Faesi zu ϒ 340 u. a. beistimmen, bemerkt II 154 zu η 183 'der Weinschenk ... schöpft nicht mit den Bechern und verteilt diese dann schon angefüllt. Vielmehr schöpft er aus dem Mischkrug mit einer Kanne (πρόχοος c 397) und schenkt dann mit dieser umgehend die Becher voll (ι 9f. υ 252ff.)'. Nun steht aber an allen drei Stellen nur, daß der Schenk mit der Kanne die auf den Tischen stehenden Becher füllte; ob er mit der Kanne aus dem Mischkrug schöpfte oder sich etwa eines anderen Gefäßes bediente, die Kanne zu füllen, was sehr wohl denkbar ist, wird nirgend gesagt. Dagegen finden sich Stellen, wo der Schenk die Kanne überhaupt nicht benutzt. Pontonoos setzt Demodokos einen vollen Becher vor (θ 70), die Dienerin der Kirke, die den Mischkrug mischt und dann die goldenen Becher verteilt, bringt diese offenbar gefüllt, denn von einem Einschenken ist trotz der ausführlichen Schilderung nicht weiter die Rede (κ 357); auch K 578f., wo Odysseus und Diomedes sich an Speise und Trank erquicken, fehlt die Kanne. Selbst wo der Schenk mit ihr versehen ist, ist nicht ausgeschlossen, daß er einem einzelnen, den er ehren will, einen vollen Becher bringt, ehe er seine Kanne füllt, um auch die anderen zu bedienen (A 495ff.). Es herrscht also keine unverbrüchliche Regel, man verfährt gerade so wie heute bei uns: ist die Gesellschaft klein, füllt man die Gläser aus der Bowle und setzt sie den Trinkenden gefüllt vor, ist die Zahl der Gäste größer, so wird man in der Regel der Bequemlichkeit wegen aus der Kanne schenken lassen. Daß man die Becher aber auch zum Schöpfen des Weines benutzt hat, geht hervor aus Γ 295 οἶνον ἐκ κρητῆρος ἀφυσσόμενοι δεπάεσσιν, Ψ 219f. χρυσέου ἐκ κρητῆρος ἑλὼν δέπας ἀμφικύπελλον οἴνου ἀφυσσόμενος κτλ., Π 230 ἔνθα δέ οἱ δέπας ἔσκε — τό ῥα τότ' ἐκ χηλοῖο λαβὼν — ἀφύσσατο δ' αἴθοπα οἶνον. Und daß die damals gebräuchlichen Becher dazu geeignet waren und als das gewöhnliche Schöpfgefäß anzusehen sind, hat Helbig, Hom. Epos² S. 359, 368 an der Hand des archäologischen Materials gezeigt.

Ist es richtig, daß zu jeder Libation neu gemischt wurde?

Nitzsch, dem andere gefolgt sind, behauptet es (zu ϒ 340) und beruft sich auf η 163f. mit 179ff. und K 578f. Im η 163f. aber fordert Echenoos den König nur auf σὺ δὲ κηρύκεσσι κέλευσον οἶνον ἐπικρῆσαι, ἵνα καὶ Διὶ τερπικεραύνῳ σπείσομεν. Er wünscht also nur ein Zugießen von Wein und Wasser, da der Mischkrug nicht mehr genug enthalten mochte, und die Scholien erklären richtig: πρὸς τῷ ὄντι ἕτερον ἐπιχέαι. Nur wenn sie es so verstanden wissen wollen, ist Buttmanns (a. a. O. 102) und La Roches (Ztschr. f. d. österr. Gymn. 1872 S. 89) Bemerkung 'zumischen,

nämlich Wein zum Wasser' richtig; besser hätten sie gesagt: Wein und Wasser. Denn etwa durch Zugießen von reinem Wein eine stärkere Mischung herstellen (vgl. I 202), ist hier ebenso ausgeschlossen, wie den leeren Krater neu füllen; jene Auffassung verbietet das Verbum κερανvύναι, diese die Präposition ἐπί. Reinen Wein zugießen könnte nach homerischem Sprachgebrauch nur μίσγειν heißen, wie die Vergleichung von Γ 289, wo Wein mit Wein gemischt wird, und α 110 zeigt, wo ausdrücklich die noch getrennten Bestandteile οἶνος und ὕδωρ genannt werden (s. auch δ 222). ἐπί aber kann nicht anders gebraucht sein als in ἐπήφυσεν τ 387, wo Eurykleia zu dem bereits in der Wanne befindlichen (kalten) Wasser neues (warmes) dazu schöpft. Zum Überfluß zeigt V. 177, daß im Mischkrug noch Wein vorhanden war, denn dem Odysseus wird außer Speisen auch Wein gereicht. Nehmen wir nun aber auch an, daß auf Befehl des Alkinoos ein neuer Krater gemischt wird, so beweist der Vorschlag, den Echenoos macht, doch immer, daß es nur darauf ankam, ob der Mischkrug eine genügende Quantität enthielt. K 578f. aber sagt nichts anderes, als daß Odysseus und Diomedes nach ihrem nächtlichen Abenteuer sich zum Mahle setzen und aus dem vollen Mischkrug der Athene spenden, der sie Erfolg und Rettung verdanken. Nicht um der Libation willen wird der Mischkrug gefüllt, sondern zum Trunk für die Helden. Können diese Stellen nichts beweisen, so stehen ihnen andere gegenüber, aus denen man das Gegenteil schließen wird. γ 40ff. reicht Peisistratos dem Fremden (Mentor-Athene) einen Becher zur Spende, der offenbar aus einem der Mischkrüge geschöpft ist, aus dem auch die anderen schon gespendet haben, und als die Heerführer nach dem traurigen Bescheid des von Achilleus zurückgekehrten Odysseus spendend das Zelt Agamemnons verlassen, um sich zur Ruhe zu begeben (I 712), wird ebensowenig ein neuer Krater gemischt, wie vorher für Odysseus und Aias, als sie von Achilleus aufbrechend eine Spende gießen (I 657).[1])

Ja nicht einmal der Becher, aus dem man libiert, braucht gefüllt zu sein. Bernhardi, der S. 20 meint, 'nur aus vollen Mischkrügen und vollen Bechern kann den Göttern die rechte Ehre erwiesen werden', gibt (S. 8) selbst zu, daß θ 89 Odysseus wiederholt aus demselben Becher spendet,

1) Übrigens gilt es wohl auch für die spätere Zeit nicht als Gesetz, von jedem neuen Mischkrug das Erste zu spenden. Bei Plutarch *Quaest. symp.* V 4, 1 heißt es καὶ γὰρ ἡμᾶς ὅταν τοῖς θεοῖς ἀποσπένδειν μέλλωμεν νεόκρατα ποιεῖν, aber nicht ἐὰν νεόκρατα ποιῶμεν, τοῖς θεοῖς ἀποσπένδομεν. Es handelt sich hier offenbar um die feststehenden Spenden, wie sie der spätere Brauch für größere Gelage eingeführt hat.

ohne daß er neu gefüllt wird, und ist, wie ich glaube mit gutem Grund, geneigt, dasselbe Verfahren H 480f. für die Achaier anzunehmen. Auch Ψ 196 dürfen wir hinzufügen. Unzweideutig ist γ 63, wo Telemachos aus demselben Becher spendet, aus dem sein Gefährte bereits gespendet hat, und ebenso wird ξ 447f. zu verstehen sein. Nur hätte Helbig a. a. O. 362, 368 aus γ 45ff. nicht den Schluß ziehen dürfen, daß beim Spenden ein einziger Trinkbecher 'die Runde in der Versammlung machte'. Die beiden Fremden kommen nach Pylos, als die Opferhandlung fast vollendet ist, man reicht ihnen einen Becher nicht zum Trinken, sonst würde jeder einen erhalten haben (vgl. I 203, 656), sondern lediglich zum Libieren, da genügt auch einer für zwei Personen. Sonst spendet natürlich jeder aus dem Becher, aus dem er auch trinkt.

Wann brachte man die Libationen dar?

α 147ff. wird uns eines der gewöhnlichen Gelage der Freier geschildert κοῦροι δὲ κρητῆρας ἐπεστέψαντο ποτοῖο, aber der Dichter fährt fort οἱ δ' ἐπ' ὀνείαθ' ἑτοῖμα προκείμενα χεῖρας ἴαλλον· αὐτὰρ ἐπεὶ πόσιος κτλ. Nun ist freilich richtig, daß die Freier es gottloser treiben als andere (vgl. Bernhardi S. 3), und daß wir auch nur einmal (φ 267), und zwar aus besonderem Anlaß, vom Verbrennen der sonst üblichen Opferstücke, oder doch der Absicht, es zu tun, hören trotz der häufigen Erwähnung des Schlachtens von Tieren und der verschwenderischen Mahlzeiten, aber feststehender Brauch ist es auch sonst nicht, das Erste, sei es aus Mischkrug oder Becher, den Göttern zu weihen. Achilleus befiehlt I 202 zur Bewirtung der Gäste einen neuen Mischkrug zu füllen, man ißt und trinkt (222, 224), von einer Spende aber ist nicht die Rede; ebensowenig als Agamemnon nach dem Zweikampf des Aias die Führer bewirtet (H 323); bei dem Mahle der Freier ist Odysseus der einzige, der (c 151) eine Spende gießt von dem Becher, den ihm Amphinomos bringt, daß Eumaios oder Telemachos spenden, wird nicht gesagt, auch θ 70 von Demodokos nicht. Und das ist nicht Unfrömmigkeit. Die Frage: wann hat man gespendet, ist nicht viel anders, als wollte man fragen: wann hat man gebetet? Bei einer gottesdienstlichen Handlung, beim Opfer, und außerdem, wenn das Herz, Wunsch oder Furcht dazu treibt. Gebet und Spende gehören aufs engste zusammen; man spendet nicht nur, wenn man während des Trinkens der Gottheit gedenkt, man läßt sich Wein bringen, wenn man beten will. Als Priamos und Idaios sich zur nächtlichen Fahrt ins feindliche Lager anschicken, bringt Hekabe ihnen einen Becher Weins, ὄφρα λείψαντε κιοίτην (Ω 285), und fordert den Gemahl auf τῇ, σπεῖσον Διὶ πατρὶ καὶ εὔχεο οἴκαδ' ἱκέσθαι; als Achill den Freund in den Kampf ziehen läßt, holt er den selten benutzten Becher λείβε δὲ οἶνον οὐρανὸν

εἰcανιδών· Δία δ' οὐ λάθε τερπικέραυνον (Π 227), und Peisistratos fordert Mentor auf, auch dem Telemachos den Becher zu reichen cπεῖcαι, ἐπεὶ καὶ τοῦτον ὀίομαι ἀθανάτοιcιν εὔχεcθαι (γ 47). Vielleicht, daß die alte Vorstellung, durch die Spende wie durch das Opfer den Gott herbeizulocken, nicht mehr lebendig war, die Sitte aber hatte sich erhalten, und man glaubte sich so der Erhörung mehr zu versichern; wir dürfen behaupten: wo bei Homer Spenden gegossen werden, wird auch laut (Ψ 194ff., γ 55, 393) oder leise[1]) (c 151, θ 89, β 432, ν 54, H 480) gebetet, und zwar spendet man, weil man betet, betet aber nicht, weil man spendet. Dies gilt aber auch für die Libationen beim Mahle oder Trinkgelage. Von einem Ritual, wie wir es später finden, wo bestimmten Gottheiten in bestimmter Reihenfolge gespendet wird, findet sich bei Homer noch keine Spur; der einzelne spendet, wann und so oft es ihn dazu treibt (θ 89, H 480), eine Spende, an der sich alle beteiligen, findet außer bei einem gemeinsamen Opfer (A 471, γ 340) ohne eine ausdrückliche, meist motivierte, Aufforderung nicht statt, und es ist eine den Phaiaken eigentümliche Sitte, daß sie, ehe die Gesellschaft zur Nachtruhe aufbricht, dem Hermes eine Spende gießen (η 136ff.).

Ich komme jetzt zu den Stellen, an denen sich das ἐπάρξαcθαι δεπάεccιν findet.

1. A 471 in Chryse:
   κοῦροι μὲν κρητῆρας ἐπεcτέψαντο ποτοῖο,
   νώμηcαν δ' ἄρα πᾶcιν ἐπαρξάμενοι δεπάεccιν.
2. γ 340 in Pylos, wo auf die gleichlautenden Verse folgt:
   γλώccας δ' ἐν πυρὶ βάλλον, ἀνιcτάμενοι δ' ἐπέλειβον.
   αὐτὰρ ἐπεὶ cπεῖcαν τ' ἔπιον θ' ὅcον ἤθελε θυμός κτλ.
   Ferner ehe sich die Versammelten zur Ruhe begeben
3. η 183 bei den Phaiaken:
   ... Ποντόνοος δὲ μελίφρονα οἶνον ἐκίρνα,
   νώμηcεν δ' ἄρα πᾶcιν ἐπαρξάμενος δεπάεccιν.
   αὐτὰρ ἐπεὶ cπεῖcαν κτλ.
4. c 418 fordert Amphinomos die Freier auf:
   ἀλλ' ἄγετ' οἰνοχόος μὲν ἐπαρξάcθω δεπάεccιν,
   ὄφρα cπείcαντες κατακείομεν οἶκαδ' ἰόντες.
5. Ebenso φ 263 Antinoos
   ὄφρα cπείcαντες καταθείομεν ἄγκυλα τόξα.
6. Endlich I 171 Nestor:
   ... εὐφημῆcαί τε κέλεcθε,
   ὄφρα Διὶ Κρονίδῃ ἀρήcομεθ' αἴ κ' ἐλεήcῃ.

1) Vgl. Berl. Phil. Wochenschr. 1902 Sp. 1553f.

κοῦροι δὲ κρητῆρας ἐπεστέψαντο ποτοῖο,
νώμησαν δ' ἄρα πᾶσιν ἐπαρξάμενοι δεπάεσσιν κτλ.

Über den Anlaß zu dieser verhältnismäßig seltenen Spende finden wir bei Buttmann, Lexilog. I 103 folgende Bemerkung: α 148 fehle der Vers νώμησαν δ' ἄρα π. ἐ. δ., weil hier 'von dem frühen Anfang des gewöhnlichen Schmauses der Freier die Rede' sei, 'aber c 418 und φ 263 wird der religiöse Abendtrunk nach dem Schmause vor Schlafengehen beschrieben, und unsere Formel fehlt daher nicht'. Ähnlich heißt es bei Gemoll S. 139 'die ἐπαρχή' – ein Wort, das er nach der Analogie von ἀπαρχή gebildet hat – 'ist der Beginn des Schlusses, die Schlußspende' nach dem Mahle, und auch Ebeling erklärt *libatio quae fit post cenam.* Nun ist es aber weder A 471 ff. noch φ 263 ff. Abend, und niemand denkt hier an Schlafengehen, an der letzten Stelle ist auch vom Schluß eines Mahles nicht die Rede, auch ein δόρπον findet nicht statt[1]), Wein aber trinken die Freier auch nach der Spende noch weiter (χ 9 ff.). Noch deutlicher spricht η 136 f. Odysseus findet die Phaiaken nach der Beendigung des Mahles

σπένδοντας δεπάεσσιν ἐυσκόπῳ ἀργειφόντῃ,
ᾧ πυμάτῳ σπένδεσκον, ὅτε μνησαίατο κοίτου.

Dann läßt Alkinoos ihm allein noch Speise und Trank reichen, und darauf folgt η 183 die feierliche Spende aller, das ἐπάρξασθαι δεπάεσσιν. Auch I 175 ff. bleiben die Fürsten nach der Spende im Zelte Agamemnons beim Wein zusammen, und erst lange nachher, nach der Rückkehr der Gesandten, heißt es καὶ τότε δὴ σπείσαντες ἔβαν κλισίηνδε ἕκαστος, ἔνθα δὲ κοιμήσαντο κτλ. (712. Vgl. auch γ 340 f. und 395 f.).

Wir haben an den beiden ersten Stellen ein großes Opfer, das mit dieser Spende beendet wird, und zwar A 470, nachdem man genug gegessen und getrunken hat, die Mischkrüge werden hier also um der Spende, nicht um des Trunkes willen gemischt; an der dritten eine besonders angeordnete Libation, weil an der bereits erfolgten (η 136) der später eingetroffene Gast nicht teilgenommen hatte. Die vierte ist schon auffallender. Wir sahen, sonst ist es nicht Sitte der Freier, am Schluß des leichtsinnig verpraßten Tages den Göttern die Ehre zu geben, hier fühlt Amphinomos, daß die Mißhandlung des 'ξεῖνος' ein schweres Unrecht war, und wenn Eurymachos und Antinoos schon den anderen zu weit gegangen waren (ρ 481 ff.), so war er der besonnenste von allen und hatte zudem besonderen Grund, bedenklich zu werden (c 153 f.). Nun aber ist es φ 263 Antinoos, der frechste der Freier, der plötzlich der Götter gedenkt. Ja, er fährt fort

1) Das ἐν φάει φ 429 hat nur unter dieser Voraussetzung einen Sinn. Die Verse sind eine Anspielung auf υ 392.

ἠῶθεν δὲ κέλεσθε Μελάνθιον αἰπόλον αἰγῶν
αἶγας ἄγειν, αἳ πᾶσι μέγ' ἔξοχοι αἰπολίοισιν
ὄφρ' ἐπὶ μηρία θέντες Ἀπόλλωνι κλυτοτόξῳ κτλ.

Das muß eine besondere Bewandtnis haben. Das Spannen des Bogens ist mißlungen, kein Zweifel, Apollon zürnt, man muß ihn versöhnen. Sorge und Furcht sind auch der Grund, warum Nestor an dem beklommenen Abend, als Aias, Odysseus und Phoinix aufstehn, um sich zu Achilleus zu begeben, zu der solennen Spende mahnt. Zum Mahl sind die Fürsten auch sonst bei Agamemnon versammelt (B 402ff. H 313ff.), und Zeus erhält (B 423ff.) von dem geschlachteten Tier seinen Opferanteil, von der allgemeinen großen Spende aber hören wir nur hier.[1]) Auf den Schluß des Tages oder des Mahles kommt es also nicht an, und die Sitte schreibt auch diese Spende nicht vor, auch sie begleitet nur ein Gebet, und zwar das gemeinsame aller, wie die gewöhnliche das des einzelnen. Diese kann nur wenig Feierliches gehabt haben und mag oft unbemerkt geblieben sein, jene bot ein anderes Bild. In ernstem Schweigen bringen alle zugleich das Trankopfer, denn auch das εὐφημεῖν ist, obgleich es nur einmal ausdrücklich geboten wird (I 171), für alle anderen Fälle vorauszusetzen.

Was heißt nun aber ἐπάρξασθαι δεπάεσσιν?

Die Scholien geben keine befriedigende Erklärung, die Gelehrten sind über die Bedeutung des ἐπί wie darüber, ob δεπάεσσιν gewöhnlicher Dativ oder Instrumentalis sei, uneinig, nimmt man die gewöhnlichste Übersetzung 'zuweihen' an, erwartet man eher θεοῖσιν als δεπάεσσιν.

Das Simplex ἄρχεσθαι findet sich in der hier in Betracht kommenden Bedeutung nur einmal, aber glücklicherweise in einem Zusammenhang, der über den Sinn keinen Zweifel läßt. ξ 428 ὁ δ' ὠμοθετεῖτο συβώτης πάντων ἀρχόμενος μελέων, Eumaios schneidet von allen Gliedmaßen des geschlachteten Schweines Stücke ab als Weihegabe, die er zu Ehren der Gottheit verbrennt. In derselben Bedeutung haben wir dann ἀπάρχεσθαι γ 446 und ξ 422 ἀπαρχόμενος κεφαλῆς τρίχας ἐν πυρὶ βάλλεν, ferner Τ 254 κάπρου ἀπὸ τρίχας ἀρξάμενος. Auch das Haar ist eine Weihegabe (*libamina prima* Verg. *Aen.* VI 246), die man dem Gott auf dem Altar verbrennt (Eur. El. 911).[2]) Statt des ἀπὸ τρίχας ἀρξάμενος haben wir Γ 273

1) Warum die Formel ν 54 fehlt, kann man nicht sagen. Es fehlt auch das übliche ἔπιόν θ' ὅσον ἤθελε θυμός, woraus man aber auch nicht den Schluß wird ziehen dürfen, die Spendenden hätten hier überhaupt nicht getrunken, ebensowenig wie aus A 471.

2) Über die eigentliche Bedeutung des Haaropfers Wieseler, Philol. IX 711ff. Dümmler, Philol. 1897, S. 6f. Hauser, Österreich. Arch. Jahreshefte 1906, S. 125f.

ἀρνῶν ἐκ κεφαλέων τάμνε τρίχας.[1]) Buttmann S. 103 hat also Recht, wenn er in ἄρχεσθαι den Begriff ‘wegnehmen’ findet und für ἐπάρχεσθαι dieselbe Bedeutung in Anspruch nimmt ‘mit dem Nebenbegriff, den die Präposition gibt’. Die aber soll nun ‘den einfachen Begriff wegnehmen’ zu dem des ‘Zuteilens’ verändern, d. h. doch nicht mehr und nicht weniger als den Sinn des Simplex in sein Gegenteil verkehren. Aber auch die anderen Erklärungen scheinen mir von dem Begriff, den ἄρχεσθαι nun einmal hat, sich zu weit zu entfernen. Ich denke, die Präposition wird keine andere Bedeutung haben als in ἐπαείρειν, und ἐπ-άρχεσθαι δεπάεσσιν heißt: mit den Bechern die Weihegabe aus dem Mischkrug heraufnehmen oder heben (vgl. Z 264 μή μοι οἶνον ἄειρε), wie man sie mit dem Messer ἀπ-άρχεται, wegnimmt; also hier abschneiden, dort schöpfen. Sakral sind beide Ausdrücke, und die Schenken können ἐπάρχεσθαι δεπάεσσιν nur, wenn sie wissen, daß eine Spende beabsichtigt ist.

Fast alle Erklärer berufen sich für ihre Deutung auf Hymn. in Apoll. Del. 123

> οὐδ' ἄρ' Ἀπόλλωνα χρυσάορα θήσατο μήτηρ,
> ἀλλὰ Θέμις νέκταρ τε καὶ ἀμβροσίην ἐρατεινὴν
> ἀθανάτῃσιν χερσὶν ἐπήρξατο.

Aber nur Buttmann und Gemoll zitieren die Verse, wie sie überliefert sind, alle anderen (wie auch Baumeister) nehmen Ebles Konjektur (Philol. I 361) ἀθανάτοις χείλεσσιν an, La Roche erwähnt nicht einmal, daß die Handschriften anderes haben. Buttmann S. 104 findet in den Worten ‘die vollkommenste Bestätigung, die von dieser Seite möglich ist’, für seine Erklärung der homerischen Formel, sie zeigten, daß ‘man schon in jener alten Rhapsodenzeit in ἐπάρχεσθαι, wo es in den epischen Gedichten vorkam, das Zuteilen und Darreichen an einzelne hörte’. Aber wie verstand man dann νώμησαν δ' ἄρα πᾶσιν? – Wer ‘den Bechern zuweihen’, οἶνον ἐπινέμειν δεπάεσσιν wie σῖτον τραπέζῃ (Naegelsbach-Autenrieth, Hentze, in der Sache auch La Roche), oder, ‘mit den Bechern darauf spenden’ (Bernhardi) versteht, braucht freilich statt der χεῖρες der göttlichen Spenderin die χείλεα des göttlichen Kindes. Daß ‘das heilige Wort mit Absicht statt eines profanen gewählt ist, weil das Kind, welches hier zum erstenmal zu essen bekommt, ein Gott ist (La Roche, Ztschr. f. d. österr. Gymn. 1870 S. 122), ist gewiß richtig, aber gesagt wird nichts anderes als: Themis ‘nahm’ Nektar und Ambrosia; stünde νέκταρ allein da, dürften wir sogar auch hier an ein Schöpfen aus dem Mischkrug denken (s. A 598, ϵ 93). Das Mitteilen ist so selbstverständlich wie das Genießen und braucht in dem Worte selbst nicht zu liegen.

3) Vgl. Herod. IV 188 u. a.

IX. DIE SPEISEOPFER BEI HOMER

Es ist wohl die herrschende Ansicht, die Schoemann, Griech. Altert.[4] I 31 von den homerischen Griechen handelnd, ausspricht: 'jedes Schlachten eines Tieres für den Haushalt ist mit einem Opfer, gleichsam einer Abgabe an die Gottheit verbunden', und sehr verbreitet, ja von anderen noch schärfer zum Ausdruck gebracht (vgl. E. Curtius, Gesammelte Abh. II 359), ist auch die Meinung, die er II[4] 228 in die Worte faßt: 'die Griechen opferten ihren Göttern . . ., um ihnen zu zeigen, wie sie sich verpflichtet fühlten, bei allen Genüssen ihrer eingedenk zu sein'. Es liegt hier nicht in meiner Absicht, Vermutungen über den eigentlichen Ursprung und Sinn des Opfers vorzutragen, noch den Kultus der historischen Zeit zu behandeln, wo die Formen längst fest sind, und die Tiere lediglich um der Speise willen geschlachtet werden, wenn man dabei auch den alten Brauch weiter beobachtet, ein weniges auf dem Altar oder Herde zu verbrennen, wie man einige Tropfen aus dem Becher spendet; nur den Speiseopfern und der Verehrung der himmlischen Gottheiten gilt unsere Betrachtung[1]), und zwar soll sie sich auf die homerische Zeit beschränken, wo die noch herrschende Naivetät in das Denken und Empfinden einen tieferen Einblick gestattet.

Der homerische Mensch ist rücksichtslos egoistisch, auch darin ein Kind. Züge von Dankbarkeit finden sich, aber kaum von ganz uneigennütziger; unter den zahlreichen Gebeten ist kein Dankgebet. Dankopfer werden häufig gelobt, ohne Zweifel auch mit der Absicht, das Gelübde zu erfüllen, aber stets nur für den Fall, daß der Gott die Bitte erhört und Rettung oder Gelingen gewährt. Die Götter selbst finden das Verfahren des Menschen ganz natürlich und fühlen eine gewisse Verpflichtung, dem, der ihnen reichliche Opfer gebracht hat, mit Vergeltung zu lohnen (X 170, Ω 69, Δ 46 u. ö.), und wiederum wundert sich der Sterbliche nicht, wenn der Versäumnis Ungnade und Strafe folgt (δ 352, A 65. 93, Ε 178, I 533 ff.). Trotzdem kommt es vor, selbst wenn ein schwieriges Werk gelungen ist, daß die Menschen vergessen, was sie den Unsterblichen

1) Wir schließen also die Schwuropfer Γ 273 ff., T 266 ff., das troische Sühnopfer Φ 130 ff., die Totenopfer Ψ 165 ff., λ 25 ff. aus.

schulden (H 450), und wenn Aigisthos es nicht versäumt, nach dem Morde Agamemnons Opfer und Weihgeschenke darzubringen (γ 273 ff.), so wird es weniger das Dankgefühl gewesen sein, was ihn dazu trieb, als die Besorgnis um die Zukunft. Nestor und die mit ihm Segelnden bringen auf der Rückfahrt von Ilios in Tenedos Opfer (γ 159) und aufs neue bei Geraistos (γ 178 f.), wo die Gefahr erst zum Teil überwunden ist (vgl. γ 278 ff.; von Dankopfern nach Erreichung der Heimat wird nicht berichtet), und Agamemnon opfert auf der Hinfahrt an jedem Altar des Zeus ἱέμενος Τροίην εὐτείχεον ἐξαλαπάξαι (Θ 240 f.). Es sind eigentlich nur die Festopfer, bei denen der selbstische Zweck nicht sogleich durchscheint (υ 276, vgl. 156 und φ 258, B 550 f., I 533 f., γ 9 ff.), doch auch da handelt es sich ja in Wahrheit nur um eine Volksspeisung. Neben dem Wunsch, von den Göttern etwas zu erlangen, ist es die Furcht vor ihrem Zorn, was zum Opfern veranlaßt:

καὶ μὲν τοὺς θυέεσσι καὶ εὐχωλῇς ἀγανῇσι,
λοιβῇ τε κνίσῃ τε παρατρωπῶσ' ἄνθρωποι
λισσόμενοι ὅτε κέν τις ὑπερβήῃ καὶ ἁμάρτῃ

(I 498 ff., vgl. γ 144 f.). Hierbei haben wir weder an Sündenbewußtsein noch an Sühnopfer zu denken; ὑπερβήῃ καὶ ἁμάρτῃ heißt nichts anderes als sich zu Verwegenheit und Unbesonnenheit hinreißen lassen, zu eigener Gefahr, und die Opfer, die der Geängstigte bringt, sind die gewöhnlichen Speiseopfer. Wir finden sie A 451 ff., nachdem die Ursache der Seuche erkannt ist, ν 179, wo die Versteinerung des Phaiakenschiffes an noch größeres drohendes Unheil mahnt, γ 144 f., wo Athene beleidigt ist. Selbst Antinoos fordert zum Opfer auf, als er Grund zu haben glaubt, Apollons Zorn zu fürchten (φ 263 ff.), und noch deutlicher verraten sich Stimmung und Beweggründe μ 344 ff., als Eurylochos die Rinder des Helios zu opfern rät. Dem Frommen genügt das Bedenken, er könnte dem Gotte, auch wenn er ihn nicht beleidigt hat, vielleicht doch nicht mit der gebührenden Ehrfurcht begegnet sein: Nestor gießt noch am Abend reichliche Spenden (γ 393 f.) und opfert am nächsten Morgen eine Kuh mit vergoldeten Hörnern,

ὄφρ' ἤτοι πρώτιστα θεῶν ἱλάσσομ' Ἀθήνην
ἥ μοι ἐναργὴς ἦλθε θεοῦ ἐς δαῖτα θαλεῖαν (γ 419 f.).

μ 344 ff. ausgenommen, haben wir hier Opfer, die um des Opferns willen stattfinden, d. h. also, die unterblieben wären, hätte man nicht den Göttern Ehre erweisen oder sie versöhnen wollen. Auch sie sind Speiseopfer, aber Anlaß, die Tiere zu schlachten, war nicht das Bedürfnis des Mahles, wie die feierliche, mit dem ἐπάρξασθαι δεπάεσσιν eingeleitete Spende nicht gebracht wird, wenn man die Mischkrüge des Trinkens halber ge-

mischt hat. Insofern darf man auch die Fälle, wo durch das Opfer ein Gelübde erfüllt wird (Z 307, Ψ 146. 195. 873 u. ö.), und vielleicht noch einige andere, über deren Veranlassung nichts gesagt wird (z. B. Λ 773), hinzurechnen. Weitaus häufiger aber sind die Beispiele, wo die Tiere um der Speise willen geschlachtet werden. Unter ihnen finden sich mehrere, wo nicht bloß allgemein von einer Opfergabe die Rede ist, sondern auch der Gott, den die Festgenossen anriefen und dem sie das Opfer widmeten, genannt wird. So γ 5 ff. bei dem großen Festschmause der Pylier Poseidon, ν 24 f., als Alkinoos seinem Gaste das Abschiedsmahl gibt, Zeus. An einer anderen Stelle erzählt Odysseus, er habe vor dem Aufbruch nach Ägypten seine Gefährten in Kreta sechs Tage lang bewirtet: ἱερήια πολλὰ παρεῖχον θεοῖσίν τε ῥέζειν αὐτοῖσί τε δαῖτα πένεσθαι (ξ 250 f.). Aber auch, wo weder eines Gottes noch einer Opfergabe Erwähnung geschieht, dürfen wir daraus keineswegs immer schließen, die Götter seien leer ausgegangen; so z. B. sicherlich φ 276 ff. nicht.

Andererseits ist nicht zu bezweifeln, daß unendlich oft, ich glaube man darf sagen in der Regel, wenn Tiere zur Mahlzeit geschlachtet wurden, jegliches Opfer unterblieb. Nur an einer Stelle (φ 265 ff.) ist von der Absicht der Freier, ein Opfer darzubringen, die Rede, und diese Absicht wird besonders motiviert, nur einmal fordert einer von ihnen, und zwar der bedenklich gewordene Amphinomos, zu einer Spende auf (c 418 f.); und doch war hier so häufig Gelegenheit (vgl. z. B. υ 250 ff.), von Opfergaben zu sprechen, wie kaum irgendwo. Daß sie überall stillschweigend als selbstverständlich vorauszusetzen sind, kann man unmöglich annehmen. Ebenso unzutreffend aber wäre der Schluß, der Dichter habe die Freier nur als besonders gottlos schildern wollen; er hätte dann sicherlich einmal ein Bemerkung darüber gemacht, wie es an Verurteilungen ihres sonstigen Verhaltens ja nicht fehlt. Eumaios wird ausdrücklich gelobt, weil er beim Mahle der Unsterblichen nicht vergaß (ξ 420), und bei den verschiedensten Gelegenheiten werden uns, oft in aller Ausführlichkeit, Mahlzeiten geschildert, ohne daß mit einem Wort einer Opfergabe gedacht wird. τ 420 ff. schlachtet Autolykos, um die Ankunft seines Enkels zu feiern, ein fünfjähriges Rind, Ω 621 Achill, um Priamos zu bewirten, ein Schaf; die Phaiaken sind ein besonders frommes Volk und Lieblinge der Götter: θ 59 findet ein großes Mahl statt, Alkinoos läßt zwölf Schafe, acht Schweine und zwei Rinder schlachten, θ 470 schmaust man im Palast des Königs, aber nirgends eine Opfergabe.[1])

1) An der letzten Stelle heißt es οἱ δ' ἤδη μοίρας τε νέμον κερόωντό τε οἶνον. Wäre ein Opfer vorhergegangen, hätte man den Wein schon früher mischen müssen; vgl. μ 362, A 462, γ 459.

H 466 (vgl. 475 ff.) sehen wir das ganze Heer beim Mahle, das bis tief in die Nacht hinein dauert, es werden massenhaft Rinder geschlachtet und Wein getrunken, aber erst der Donner des Zeus gibt die Veranlassung, zuletzt wenigstens noch aus den Bechern zu spenden (H 479 f.). Und ähnlich an zahlreichen anderen Stellen: ι 45. 162, κ 57. 182, μ 30, ο 140, Ψ 29, C 314 u. ö. Dabei werden hier meistens Tiere geschlachtet und zubereitet, ein anderes Mal wieder ißt man nur vorrätiges Fleisch, Käse oder Brot (I 219 f., ι 231, ο 260 f.), und die Götter erhalten dennoch ihren Anteil.

Wenn es demnach in homerischer Zeit nicht für ein Zeichen von Unfrömmigkeit gilt, ein Tier zu schlachten und zu verzehren, ohne den Göttern davon zu verbrennen, wie erklären sich die Unterschiede im Verfahren?

Es wird nach den beigebrachten Beispielen bereits klar sein, daß man nicht die Frage zu stellen hat: unter welchen Umständen hat man es unterlassen, zu opfern, wenn man selber aß, sondern: was bewog die Schmausenden, auch zu opfern?

Vergleichen wir ähnliche Situationen.

Nach dem Zweikampf des Aias mit Hektor lädt Agamemnon ihn und andere Helden in sein Zelt zum Mahle und schlachtet dem Kroniden einen fünfjährigen Stier (H 313 ff.). Genau so hat er es am Morgen vor der Schlacht gemacht (B 402 ff.), aber das eine Mal die ausführlichste Schilderung des Opfers, das andere Mal kein Wort; die formelhaften Verse vom Bereiten der Mahlzeit hier wie dort (B 428 ff., H 317 ff.), doch selbst das kurze μῆρα δὲ κήαντες (ν 26) oder αὐτὰρ ἐπεὶ κατὰ μῆρα κάη (γ 461, μ 364 u. ö.) fehlt H 319 vor dem δαίνυντο. ξ 74 ff. schlachtet Eumaios zur Bewirtung des eben eingetroffenen Fremdlings zwei Ferkel und brät sie, ohne den Göttern etwas davon zu verbrennen: am Abend desselben Tages schlachtet er ihm zu Ehren einen Eber, und es folgt eine der eingehendsten Opferschilderungen (ξ 420 ff.). ι 45 f. bereiten Odysseus und die Seinigen ein Mahl im Kikonenlande, πολλὰ δὲ μῆλα ἔσφαζον παρὰ θῖνα καὶ εἰλίποδας ἕλικας βοῦς, aber kein Opfer. μ 356 ff. schlachten dieselben Leute Rinder aus der Herde des Helios, in aller Form wird das Opfer vollzogen, nichts darf am Ritual fehlen, statt der Gerste streut man Blätter und statt des Weines spendet man Wasser. Bloße Willkür darf man in all diesen Fällen doch nicht annehmen.

B 400 ff. schickt man sich an, in die Schlacht zu gehen, ἄλλος δ' ἄλλῳ ἔρεζε θεῶν ἀειγενετάων, εὐχόμενος θάνατόν τε φυγεῖν καὶ μῶλον Ἄρηος, Agamemnon, der das Heer des besten Helden beraubt hat, und dem der falsche Traum doch wieder den Mut erhöht hat, schwankt zwischen

Sorge und Hoffnung: nur Zeus kann die Hoffnung erfüllen (B 412 ff.). – ξ 74 ist der Bettler Eumaios noch gleichgültig, während des Tages hat er Interesse für ihn gewonnen, denn der Fremde scheint Odysseus wirklich gekannt und ihm nahe gestanden zu haben, er wagt es, das beste (414) Tier zu schlachten, vielleicht nicht ohne Bedenken (vgl. ξ 58 f. 80), aber die Sehnsucht nach seinem Herrn ist lebendiger denn je geworden, und es drängt ihn, für seine Heimkehr zu beten (ξ 423 f.), da ist das Opfer notwendig. – ι 45 f. freut man sich der Beute und glaubt nichts befürchten zu dürfen: μ 343 ff. entschließt man sich in der Verzweiflung zu einem Schritt auf Leben und Tod und betet angstvollen Herzens (356). – Fügen wir andere Stellen hinzu. Odysseus ist mit einigen Gefährten in die Höhle des Kyklopen gedrungen, man wagt nicht, Lämmer und Zicklein aus den Hürden zu nehmen (ι 236), begnügt sich, den Hunger mit Käse zu stillen, aber man zündet ein Feuer an, nur um von dem Käse den Göttern opfern zu können, ehe man selbst genießt (ι 231 ff.). — ο 258 ff. tritt Telemachos die gefährliche Reise von Pylos an, er nimmt sich nicht die Zeit (ο 209 f.), ein größeres Opfer zu bringen, sondern spendet nur und verbrennt θύεα[1]), er betet (ο 258), und wenn irgend möglich begleitet und unterstützt man das Gebet durch eine Spende oder andere Opfergaben (vgl. z. B. δ 761). Als er am Tage darauf glücklich in Ithaka landet, wird zwar ein reichlicheres Mahl eingenommen, aber von Opfern oder Spenden hören wir nichts (ο 500), die Gefahr ist vorüber, und er bedarf göttlicher Hilfe für den Augenblick nicht. Vor der Abfahrt von Aulis opfern die Griechen τελήεσσας ἑκατόμβας (B 303 ff.), wie Achill vor Antritt der Rückfahrt dem Zeus und allen anderen Göttern opfern will (I 356), und ι 552 ff. zeigt deutlich, wie die Furcht, Polyphems Gebet könnte erhört werden, den Odysseus zum Opfern veranlaßt.

Es ist also mit den Opfern nicht anders wie mit den Spenden, und was ich S. 54 über diese gesagt habe, gilt genau so hier. οἶνον ἐκ δεπάων χαμάδις χέον οὐδέ τις ἔτλη πρὶν πιέειν, πρὶν λεῖψαι ὑπερμενέι

1) D. h. hier also doch wohl Brot oder was er sonst als Reisezehrung mitgenommen hat. Lehrs Arist.[3] 83 meint, θύεα bedeute hier nur Weinspende, und ihm sind andere, wie Cauer in seinem Kommentar zur Odyssee (ο 222), gefolgt, mir scheint dies jedoch unmöglich. Durch θύεα, λοιβή und κνίση stimmen die Menschen die Götter um, heißt es I 499, die θύεα werden also von Spenden und den in Fett gehüllten μηρία unterschieden, es sind demnach unblutige Opfergaben. θύεα nimmt auch Hekabe mit, als sie sich in den Tempel der Athene begibt (Z 270), und θυηλαί wirft Patroklos auf Geheiß des Achilleus den Göttern in die Flamme des Herdes (I 220), die eigentliche Bedeutung des Wortes ist nur: das zu Verbrennende.

Κρονίωνι heißt es H 480 f.; unter anderen Umständen trank man also auch ohne zu spenden. Die Furcht treibt zum Beten, fühlt man sich sicher, unterläßt man wie das Gebet so das Opfer.

Es ist merkwürdig und doch wohl in der menschlichen Natur begründet, daß später, als niemand mehr so naiv war, zu glauben, den Himmlischen durch Darbringung von Opfergaben einen sinnlichen Genuß zu bereiten, wie die homerische Zeit es doch glaubte[1]), der Brauch, den Göttern einen Anteil zu verbrennen, viel strenger, vielleicht ganz regelmäßig beobachtet wird, und das Ritual durchaus bestimmte Formen annimmt. Freilich geht es auch im Epos bei festlichen Opfern, die das Volk oder der Fürst darbringt, einmal wie alle Male zu, und die formelhafte Gleichmäßigkeit der Schilderung (A 458 ff., B 421 ff., γ 437 ff., μ 356 ff.) macht leicht den Eindruck des starr und unverbrüchlich Feststehenden, andere Beispiele aber zeigen Mannigfaltigkeit und Freiheit. Wir sahen Telemachos am Strande die θύεα (ο 261), Odysseus bei dem Kyklopen Käse verbrennen (ι 231), auffallender und lehrreicher ist das umständlich geschilderte Opfer in der Hütte des Eumaios (ξ 421 ff.). Der scheint sein eigenes Ritual zu haben, und wie er wird es jeder fromme Bauer gemacht haben. Von allen Gliedmaßen des noch unzerlegten Schweines schneidet er kleine Stückchen ab, hüllt sie in Fett, rollt sie in Brotteig ein und wirft sie ins Feuer. So genoß man auf dem Lande das Fleisch[2]) und so bot man es also auch den Göttern dar; dann wird das Tier zerlegt, die großen Stücke am Spieß gebraten und das Fleisch in sieben Portionen geteilt, deren eine der Hausherr unter erneutem Gebet den Nymphen und Hermes weiht, und zuletzt gießt er auf die brennenden Weihestücke eine Spende.[3]) Wie vieles weicht da von dem sonst herrschenden Brauch ab, vor allem das Opfer bereits gebratenen

---

1) Am Mahle nehmen die Götter in Person allerdings nur bei den Aithiopen (α 22 ff., Ψ 205 ff. Vgl. A 423 ff.) und den Phaiaken (η 201 ff.) teil, aber unsichtbar gegenwärtig hat man sie sich auch sonst beim Opfer gedacht. γ 436 heißt es ausdrücklich ἦλθε δ' Ἀθήνη ἱρῶν ἀντιόωσα, A 67 Ἀπόλλων . . . ἀρνῶν κνίσης τε καὶ αἰγῶν τελείων . . . ἀντιάσας, I 535 vom Opfer des Oineus ἄλλοι δὲ θεοὶ δαίνυνθ' ἑκατόμβας, und der Ausdruck δαὶς θεῶν für Opfer begegnet wiederholt (γ 43. 336, θ 76).

2) ξ 76 f. ὀπτήσας δ' ἄρα πάντα φέρων παρέθηκ' Ὀδυσῆι θέρμ' αὐτοῖς ὀβελοῖσιν· ὁ δ' ἄλφιτα λευκὰ πάλυνεν. Vgl. S. 67.

3) Er spendet nicht für oder statt des Odysseus, wie Ameis und wie es scheint auch Cauer, Anm. zu γ 340 annehmen, sondern weil er als Hausherr das Opfer vollzieht, und die Spende auf die brennenden Opferstücke gehört. Der Vergleich mit γ 45 ff. macht wahrscheinlich, daß nach Eumaios auch noch Odysseus in die Flamme des Herdes spendet.

Fleisches! Aber auch der Edle macht es unter Umständen nicht viel anders. Achill schlachtet, als die Gesandten zu ihm kommen, nicht erst ein Tier (vgl. Ω 621 f.), es ist zu spät, und daß der Besuch, dessen Zweck er ahnt, sich zu lange ausdehne, mag ihm unerwünscht sein, es werden also vorhandene Fleischvorräte benutzt und gebraten; dann, als man sich zum Mahle setzt, erhält Patroklos den Auftrag, θεοῖϲι θῦϲαι und ἐν πυρὶ βάλλϵ θυηλάϲ (I 219).

Es war also in homerischer Zeit weder jedes Schlachten eines Tieres für den Haushalt mit einem Opfer verbunden, noch opferte man den Göttern, um ihnen zu zeigen, wie man bei allen Genüssen ihrer eingedenk sei; man opferte, abgesehen von den großen Festopfern, nur wenn man beten, d. h. für die homerischen Griechen, wenn man um etwas bitten wollte.

X. ΠΕΛΑΝΟΣ

O. Benndorf hat in dem zur Begrüßung der Philologenversammlung in Wien 1893 herausgegebenen Eranos Vindobonensis, S. 377 ff. die Homerverse Σ 560 . . . αἱ δὲ γυναῖκες | δεῖπνον ἐρίθοιειν λεύκ' ἄλφιτα πολλὰ πάλυνον und Ξ 77 . . . ὁ δ' ἄλφιτα λευκὰ πάλυνεν, wie ich glaube, zuerst richtig erklärt, obwohl schon die scholia Townl. zur ersten Stelle die richtige Bemerkung πάλυνον = ἔμαccον oder ἔφυρον enthielten, und auch eine Überlieferung bei Athen. IV 137E, in der Benndorf (S. 379) ein Zitat aus den Kyprien vermutet, auf diese Bedeutung hinwies. παλύνειν heißt hier: durch Mischung von Mehl mit einer Flüssigkeit einen mehr oder weniger festen Brei herstellen; sie kneteten weißes Gerstenmehl zu einem Teig.

Die Sprachvergleicher gehen bei der Erklärung des Wortes von einer Wurzel παλ (mit cπαρ zusammenhängend nach Curtius, Grdz. d. Etym.[5] S. 288) aus. πα-cπαλ-η (Curtius a. a. O.), παλ-η (Fick, Etym. Wörterb. I 133, III 667, IV 146) bedeute 'feines Mehl'. Curtius a. a. O.[4] S. 276 u. πηλός zieht skt. palala-m heran, was 'geriebene Körner, Brei, Schmutz' bedeutet. Lobeck, Rhemat. 104 f. bringt παλύνω mit πηλός und πλῆμνος zusammen, Corssen, Beitr. 110 mit lat. *palus*. 'παλύνω vom Stamm *pal-o*, mit Kot behaften, besudeln'. (Vgl. auch παλάccω.)

Ebensogut stimmen die übrigen Homerstellen, an denen παλύνω sich findet, zu der Benndorfschen Erklärung. Λ 640 bereitet Hekamede für Nestor und Machaon den κυκεών: ἐπὶ δ' ἄλφιτα λευκὰ πάλυνεν; λ 28 (= κ 520) gießt Odysseus drei Spenden von Melikraton, Wein, Wasser, ἐπὶ δ' ἄλφιτα λευκὰ πάλυνεν; Κ 7 heißt es: ὅτε πέρ τε χιὼν ἐπάλυνεν ἀρούρας. Zwar wird man hier überall παλύνειν mit 'bestreuen' zu übersetzen haben, aber überall wird durch das Streuen eine breiartige Masse hergestellt, ob das nun Zweck ist, wie an der ersten Stelle, oder unbeabsichtigte natürliche Folge wie an den beiden letzten; denn auch Κ 7 ist nicht von liegenbleibendem Schnee die Rede, der die Erde weiß bedeckt, wie Μ 278 ff., sondern von einem Schneegestöber, und da unmittelbar vorhergeht ἦ πολὺν ὄμβρον ἠὲ χάλαζαν, so liegt es nahe genug, an den zähen Schmutz zu denken, den die herabfallende Feuchtigkeit auf den Äckern erzeugt. Endlich Ξ 429, wo Eumaios seinem Gast das Mahl

bereitet: καὶ τὰ μὲν ἐν πυρὶ βάλλε παλύνας ἀλφίτου ἀκτῇ. Hier handelt es sich um kleine Fleischstückchen. Auch wenn man annimmt, daß ἀκτή Mehl bezeichnet, wie β 355 μυληφάτου ἀλφίτου ἀκτή und Λ 631 ἀλφίτου ἱεροῦ ἀκτήν — unter Δημήτερος ἀκτή N 322 und Φ 76 kann man wohl nur eine aus Mehl bereitete Speise verstehn — kommen wir mit der sonstigen Bedeutung von παλύνειν aus: das rohe Fleisch des eben geschlachteten Tieres ist saftig und feucht, das Mehl klebt sich daran, und eine Art zäher Brei entsteht auch so; vielleicht ist aber doch eine andere Erklärung vorzuziehen. Moltke schreibt in seinen Briefen aus der Türkei (Berlin 1841, S. 66 Brief aus Pera vom 26. Juni 1836) über ein Mittagsmahl, das er in Brussa einnahm: 'dann erschien auf einer hölzernen Scheibe der Kiebab oder kleine Stückchen Hammelfleisch am Spieß gebraten und in Brotteig eingewickelt, ein sehr gutes, schmackhaftes Gericht.' Wie konstant und primitiv die Art der Speisen- und namentlich der Brotbereitung im Orient geblieben ist, schildert auch Benndorf[1]), und seinen dort gemachten Beobachtungen dankt er es, wie er selbst sagt (S. 373), daß ihm die homerischen Schilderungen klar geworden sind. Sollte an unserer Stelle nicht ein Bestreichen der Fleischstücke mit angefeuchtetem Mehl, ein Einrollen in einen Mehlteig anzunehmen sein? Freilich ist hier von Opferstücken die Rede, aber ξ 77, wo Eumaios dem Odysseus das gebratene Ferkelfleisch bringt, heißt es ebenfalls θέρμ' αὐτοῖς ὀβελοῖσιν ὁ δ' ἄλφιτα λευκὰ πάλυνεν. Daß bei den Bewirtungen der Fürsten von einer derartigen Zubereitung des Fleisches nichts gesagt wird, darf man nicht einwenden; es handelt sich hier um ein ländliches Mahl, und diese unterscheiden sich auch sonst nicht bloß durch Kärglichkeit, sondern auch durch die Art der Bereitung von den Mahlzeiten der Vornehmen (vgl. Benndorf S. 378).

Auf die Verwandtschaft des altitalischen *puls* und des späteren *polenta* mit παλύνω hat Benndorf S. 378 f. bereits hingewiesen (vgl. auch Vanicek, Etym. Wörterb. der lat. Spr. 94), dahin aber muß auch das griechische πελανός gehören.

Die eigentümliche Anwendung dieses im Opferkult häufig begegnenden Wortes ist bisher noch wenig beachtet worden.

Die Scholiasten und Lexikographen machen bisweilen zwischen πελανός und πόπανον oder πέμματα keinen Unterschied mehr. Schol. Aristoph. Wolk. 985 heißt derselbe Kuchen πόπανον und πελανός, Hesychios u. Διιπόλεια nennt einen Kuchen πελανός, der an einer anderen Stelle (u. Βουφόνια) πόπανον genannt wird, der Scholiast zu Apoll. Rhod. Arg.

1) Vgl. Rohrbach, Preuß. Jahrb. LXXXIX (1897) 69.

IV 712 spricht von πέμματα, wo der Dichter selbst πελανούς gesagt hatte, das Etymol. M. 659, 15 erklärt sogar u. πελανός· Ἀττικοὶ πελανὸν λέγουσι πᾶν τὸ πεπηγός (vgl. auch Paus. I 26, 6 und VIII 2, 1). Doch auch hier begegnen richtigere Angaben. Hesych. u. πελανοί (und fast gleichlautend im Schol. Eur. Hippol. 146) heißt es: πέμματα εἰς θυσίας ἐπιτήδεια, und noch Genaueres finden wir in dem Schol. zu Aristoph. Plut. 661: τὸν μὲν πελανὸν ἐν τῷ πυρὶ ἔρριπτον, τὰ δὲ πόπανα καὶ τοὺς πλακοῦντας καὶ τἆλλα ἐν μέρει τοῦ βωμοῦ ἐτίθεσαν. Auch in dem aus vorzüglicher Quelle stammenden Artikel des Suidas u. ἀνάστατοι steht: πελανοὶ δὲ τὰ εἰς θεοὺς πέμματα. Zwar werden auch πόπανα verbrannt (Menand. bei Athen. IV 146F, Aristoph. Thesm. 285, Bekker *anecd.* 215 u. ἀρεστήρ) und πέμματα geopfert (Paus. X 8, 5; I 38, 7; vgl. III 23, 5; CIG 3599), im allgemeinen aber legt man sie auf den Altären oder Opfertischen nieder, und sie fallen den Priestern zu (Aristoph. Plut. 661 mit Schol. Diog. Laert. VIII 13, cf. IG II 841b und Artemid. *Oneir.* III 3), während die πελανοί lediglich wirkliche, den Göttern dargebrachte Opfergaben bezeichnen. Das ist nicht bloß aus Bemerkungen zu schließen wie der des Pollux VI 76, die πελανοί kämen allen Göttern zu, oder aus der Tatsache, daß in Eleusis ein gewaltiger Kuchen, aus Weizen- und Gerstenmehl bereitet, πελανός genannt wird (Dittenberger, Syll. 20, 36. 587, 280ff.), über dessen Opferweise die Eumolpiden bestimmen (Ziehen, Leg. sacr. S. 25 f.), es geht aus zahllosen Stellen hervor. Mit καθαγίζειν, das nie von Speiseopfern gebraucht wird, finden wir πελανός verbunden Paus. VIII 2, 1; Eur. Ion 707; mit καθοσιοῦσθαι Aristoph. Plut. 661. Häufiger noch wird ausdrücklich das Hineinwerfen in die Flamme erwähnt: Eur. Troad. 1063, Hel. 1334, Apoll. Rhod. IV 712, vgl. Eur. Ion 226 usw.). Dagegen findet sich keine Stelle, wo von einem πελανός gegessen wird.

Wie kommt das, und was haben wir uns unter einem πελανός vorzustellen?

Die beiden Fragen hängen zusammen, und ich versuche zunächst die zweite zu beantworten.

Im Schol. zu Eur. Or. 220 heißt es: κυρίως πελανὸς τὸ λεπτὸν πέμμα, ᾧ χρῶνται πρὸς τὰς θυσίας· παρὰ τὸ πεπλατύνθαι. οἱ δέ φασι καὶ πᾶν ἐξ ὑγροῦ πεπηγός . . . ἢ παρὰ τὸ πλατῦναι.[1]) Ein Fragment aus Eurip. Erechth. (Nauck² 350) lautet:

καί μοι, πολὺν γὰρ πελανὸν ἐππέμπεις δόμων,
φράσον σελήνας τάσδε πυρίμου χλόης.

1) Es folgen die Worte ὃ ἔστι λευκᾶναι. Sie sind auf ein Mißverständnis der vorher behandelten Homerstellen zurückzuführen, wie auch das Scholion zu [Eur.] Rhes. 430 zeigt.

Suidas u. βοῦς ἕβδομος sagt unter Beziehung auf diese Stelle: σελῆναι πέμματα πλατέα κυκλοτερῆ (vgl. Hesych u. σελήνας und Schol. [Eur.] Rhes. 430). Also ein flaches, rundes Gebäck, offenbar auf einer Pfanne hergestellt, unseren Eierkuchen oder Flinzen ganz ähnlich. Das beweist schon der Name des Kuchens, σελήνη, aber auch auf die Ableitung von πλατύνειν wäre man schwerlich gekommen, hätten die Kuchen nicht diese Gestalt gehabt. Dieser Erklärung stehen andere Stellen gegenüber. Aisch. Cho. 92 sagt Elektra: χέουσα τόνδε πελανὸν ἐν τύμβῳ πατρός, und daß damit in der Tat nur die gewöhnlichen Totenspenden, die χοαί, gemeint sind, zeigt V. 87 und 149 und die gleiche Verwendung des Wortes für Spenden Aisch. Ag. 96. Aisch. Eum. 265 heißt das Blut, das die Erinyen dem Orest aussaugen wollen, den sie 304f. als das ihnen geweihte Opfertier bezeichnen, ἐρυθρὸς πελανός. Eur. Alk. 851 wird eine Blutspende, mit der Thanatos herbeigelockt werden soll, αἱματηρὸς πελανός genannt, Aisch. Pers. 816 das Blut der gefallenen Perser αἱμοσταγὴς πελανός, und wenn hier vielleicht auch noch an das zur Sühne für Xerxes' Übermut geflossene, also gleichsam den erzürnten Gottheiten geopferte Blut gedacht werden darf, so trifft dies doch für [Eur.] Rhes. 430, wo ebenfalls das Blut der Gefallenen αἱματηρὸς πελανός heißt, nicht mehr zu, und ebensowenig für Eur. Or. 220, wo Orestes die Schwester bittet ἐκ δ' ὄμορξον ἀθλίου στόματος ἀφρώδη πελανὸν ὀμμάτων τ' ἐμῶν. So üblich ist πελανός für Blut in der Sprache der Tragiker geworden. An all diesen Stellen bezeichnet πελανός also eine Flüssigkeit.

Benndorf macht S. 378 darauf aufmerksam, daß auch ᾽der κυκεών, je nachdem man ihn dünner oder dicker herstellt, getrunken oder gegessen wird (in der Ilias ist er πότος [Λ 624, 638], in der Odyssee σῖτος' [κ 235, 290][1]), und zeigt, daß man sich ähnlich unter ἄλφιτα[2]) einen mehr oder weniger festen Gerstenbrei zu denken habe. Halten wir die Worte des Komikers Sannyrion (Meineke, *frgm.* II 873, Kock I 793) dazu: πελανὸν καλοῦμεν ἡμεῖς οἱ θεοί, ἃ καλεῖτε σεμνῶς ἄλφιθ' ὑμεῖς οἱ βροτοί, so glaube ich, haben wir auch die Bedeutung von πελανός: ein mehr oder weniger flüssiger Mehlteig, der je nachdem in die Flamme geworfen oder als eine Art Spende gegossen werden konnte. Als solch eine schwerflüssige Masse lernen wir den πελανός denn auch aus Eur. Frgm. 47 (Nauck[2] 503) kennen, wo es vom Honig heißt:

καὶ πεπτὰ καὶ κροτητὰ τῆς ξουθοπτέρου
πελανῷ μελίσσης ἀφθόνως δεδευμένα;

1) Zu bemerken ist aber, daß er auch in der Odyssee aus einem Becher getrunken wird: κ 237, 315f.

2) Wo es mit παλύνειν verbunden ist.

und Opfer ungerührten Mehlteigs bezeugt Apoll. Rhod. I 1070 f.:

αἰνότατον δὴ κεῖνο Δολιονίηισι γυναιξίν
ἀνδράσιν τ' ἐκ Διὸς ἦμαρ ἐπήλυθεν· οὐδὲ γὰρ αὐτῶν
ἔτλη τις πάσσασθαι ἐδητύος, οὐδ' ἐπὶ δηρὸν
ἐξ ἀχέων ἔργοιο μυληφάτου ἐμνώοντο,
ἀλλ' αὔτως ἄφλεκτα διαζώεσκον ἔδοντες.
ἔνθ' ἔτι νῦν, εὖτ' ἄν σφιν ἐτήσια χύτλα χέωνται
Κύζικον ἐνναίοντες Ἰάονες, ἔμπεδον αἰεί
πανδήμοιο μύλης πελανοὺς ἐπαλετρεύουσιν.[1])

Benndorf S. 374 f., unterscheidet drei Stufen der Zubereitung der Getreidefrüchte; 1. Genuß der (zerquetschten) Körner selbst; 2. Anrühren eines Mehlbreies; 3. Backen eines gekneteten Mehlteiges. Theophrast (bei Porph. *De abst.* II 6; Bernays, Theophr. üb. d. Frömmigkeit S. 40 f.) sagt, anfänglich streuten die Menschen die ganzen Körner bei ihren Opfern[2]), danach ἀπήρξαντο τῆς ψαισθείσης τροφῆς πρῶτον εἰς πῦρ τοῖς θεοῖς, endlich προσετίθεντο πελανῶν ἤδη . . . ἀπαρχαὶ τοῖς θεοῖς εἰς τὰς θυσίας.[3]) Bei Homer sehen wir den Übergang von der zweiten zur dritten Stufe sich vollziehen: die Vornehmen essen bereits ἄρτος, gebackenes Brot (Benndorf 379), die bäuerische Bevölkerung Mehlbrei (Benndorf 378). Bald muß auch das aufgehört haben, wenn auch die μᾶζαι mit dieser alten Speise einige Ähnlichkeit bewahrt haben mögen (Benndorf 379). Das wohlschmeckendere feste Brot trat als Nahrungsmittel an die Stelle. Aber der πελανός blieb als Opfergabe.

Wir sahen, daß Aisch. Cho. 92 das Trankopfer der Elektra πελανός hieß, desgleichen Eur. Alk. 851 die Blutspende für den Thanatos[4]), daß die Eumeniden (Aisch. Eum. 265) von ihrem Opfer Orestes den πελανός verlangten, und die Kyzikener den Toten πελανούς spendeten (Apoll. Rhod. I 1078), andere Stellen kommen dazu. Eur. fr. 912 Nauck[3] S. 655:

σοὶ τῷ πάντων μεδέοντι χοήν
πελανόν τε φέρω, Ζεὺς εἴθ' Ἅιδης
ὀνομαζόμενος στέργεις· σὺ δέ μοι
θυσίαν ἄπυρον παγκαρπείας
δέξαι πλήρη προχυθεῖσαν.

1) Zu vergleichen ist ferner die von Ziehen, Leg. sacr. S. 25, 28 beigebrachte Suidas- (u. Photius)stelle u. πελανός: λέγεται δὲ πελανὸς . . . καὶ τὸ περιπεπηγὸς καὶ ἐξηραμμένον ὀπῶδες δάκρυον οἷον λιβανωτός, κόμμι.

2) Vgl. Plut. *Quaest. gr.* VI 292 C, die Scholien zu Il. B 410, Eustath. zu A 449, Suid. u. οὐλοθυτεῖν usw.

3) Vgl. Plato *Leg.* 782 C θύματά τε οὐκ ἦν τοῖς θεοῖσι ζῷα, πελανοὶ δὲ καὶ μέλιτι καρποὶ δεδευμένοι.

4) Vgl. dazu Rohde, Psyche II 249, 1.

Aisch. Pers. 204 will die Königin, durch das Traumgesicht erschreckt, ἀποτρόποιcι δαίμοcι . . . θῦcαι πελανόν, und 523 sagt sie:

ἔπειτα Γῇ τε καὶ φθιτοῖc δωρήματα
ἥξω λαβοῦca πελανὸν ἐξ οἴκων ἐμῶν.

Als Kirke bei Apoll. Rhod. IV 712 Iason und Medeia nach dem Morde des Apsyrtos reinigt,

ἣ δ' εἴcω πελανοὺc μείλικτρά τε νηφαλίηcιν
καῖεν ἐπ' εὐχωλῇcι παρέcτιος, ὄφρα χόλοιο
cμερδαλέαc παύcειεν ἐρινύαc.

Also lauter Opfer für die Χθόνιοι.[1]) Selten nur lesen wir von πελανοί auch für andere Gottheiten (Poll. VI 76, Aisch. Ag. 96, Eur. Hippol. 147, Dion. Hal. II 74).[2]) Das ist nicht auffallender, als wenn wir umgekehrt nicht überall πελανοί genannt finden, wo wir sie erwarten möchten. Denn erstens kann ein fester zubereiteter πελανός sehr wohl πέμμα oder πόπανον genannt werden (vgl. Didymos bei Suid. u. πελανός), und zweitens ist es nur natürlich, daß die Schriftsteller die ihnen geläufigen und für Gebäck jederlei Art üblichen Ausdrücke anwenden, auch wo der streng sakrale Wortgebrauch den technischen verlangen würde, wie wir denn ja auch schon sahen, daß namentlich in der späteren Literatur die Worte promiscue gebraucht wurden. Zwar was Thukydides I 126 von den Diasien erzählt, bestätigt nur unsere Ausführungen: Διὸc ἑορτὴ Μειλιχίου μεγίcτη, ἐν ᾗ πανδημεὶ θύουcι πολλοὶ οὐχ ἱερεῖα ἀλλὰ θύματα ἐπιχώρια, wozu der Scholiast bemerkt, darunter seien πέμματα εἰc ζώων μορφὰc τετυπωμένα zu verstehen. Hier war es unmöglich, πελανοί zu opfern. Es war ein Sühnopfer, dazu gehörten Tiere; der Arme, der nicht die Mittel hatte, solche zu beschaffen, half sich, indem er Nachbildungen aus Backwerk herstelite: dazu aber war die weiche Masse des πελανός nicht geeignet; und aus demselben Grunde müssen auch IG III 77 chthonische Gottheiten πόπανα δωδεκόνφαλα empfangen. Wenn aber Lukian Καταπλ. 2 den Charon klagen läßt παρ' ἡμῖν μὲν γὰρ ἀcφόδελοc μόνον καὶ χοαὶ καὶ πόπανα καὶ ἐναγίcματα, so ist das nicht anders, als wenn z. B. Sophokles El. 52 die Totenspenden, die doch χοαί heißen sollten, λοιβαί nennt, oder Aischylos Cho. 129 χέρνιβεc (vgl. auch Kaibel, Epigr. gr. 153, 815, 131 u. a.).

Man sollte denken, wenn die πελανοί wirklich aus uralter Zeit stammende und in den ältesten Kulten erhaltene Opfergaben bezeichnen,

1) Über den innigen Zusammenhang der Sühn- und Reinigungszeremonien mit dem chthonischen Kult vgl. namentlich Rohde, Psyche I 272f.

2) Vgl. Porph. *De abst.* II 10 u. 29, Schol. Aristoph. Wolk. 985, Suid. u. Βουφόνια, Hesych. u. Διιπόλεια,

müßte man sie gerade bei Homer finden, oder da der Ausdruck in den Gedichten nicht vorkommt, statt ihrer geknetete oder angerührte ἄλφιτα: daß sie hier fehlen, erklärt sich daraus, daß der Kult der chthonischen Mächte im heroischen Epos ganz zurücktritt und erst später zu neuem Leben erwacht. Auch die uralten νηφάλια (vgl. E. Curtius, Ges. Abh. II 23) kommen bei Homer nicht vor.

Bestätigungen und Ergänzungen meiner Ausführungen verdanken wir namentlich R. Herzog. Er machte zuerst darauf aufmerksam, daß in den πελανός Honig und Mohn gemischt wurde (Herm. XXIX 625 f.), und führte später in einem vortrefflichen Aufsatz im Arch. f. Religionswiss. X 201 ff. weiter aus, daß namentlich auch dieser 'kleine Kuchen ... zur Besänftigung der chthonischen Tiere, hinter denen sich die verderbenden oder heilenden und mantischen Tierdämonen verbergen', geopfert worden sei (206). Das bewiesen die Ausgrabungen im Asklepieion in Kos, wo um 260 – denn um die Zeit spielt Herondas IV – zwar nicht mehr der Kuchen in natura, aber statt seiner ein Geldstück, ebenfalls πελανός genannt, durch ein im Deckel befindliches enges Loch in den θησαυρός geworfen sei, der im Gedicht als τρώγλη τοῦ δράκοντος bezeichnet wird. Wahrscheinlich lag auch hier, wie in dem Asklepieion in Ptolemais eine steinerne Schlange auf dem θησαυρός, mit einer Öffnung, wie sie unsere Sparbüchsen haben, in die man die Münze hineinsteckte, die dann hinunterfiel.

Die Ablösung des Kuchens durch Geld beschränkt sich aber nicht etwa auf Asklepiosheiligtümer; Hesychios sagt ganz allgemein u. πελανός· καὶ ὁ τῷ μάντει διδόμενος ὀβολός, und in einer Reihe von Inschriften begegnet das Wort in der Bedeutung: Geld. So in den eleusinischen Urkunden, Dittenberger, Syll. 20, 36 und 587, 291, in zweien aus Amorgos, Dittenberger, Syll. 644. 645 (vgl. Berl. Phil. Wochenschr. 1902, Sp. 791 f.), einer avgivischen, Bull. de corr. hell. XXVII 271, und in einer delphischen (Homolle, Mélanges Nicole 1905, S. 625 ff.), die aus dem Jahr 400 stammt (vgl. Herzog, Arch. f. Religionswiss. X 210).

XI. ΣΠΛΑΓΧΝΑ

Seit langem haben sich Religionsforscher mit der Frage nach der 'Idee des Opfers', d. h. seinem ursprünglichen Sinn und Zweck beschäftigt; sie sind dabei meist von den Gebräuchen eines Volkes ausgegangen und haben Analogien bei anderen gesucht, aber die Antwort ist verschieden ausgefallen. Neuerdings haben umfassendere ethnologische Studien wie auch exaktere Beobachtung und verständnisvolleres Eindringen in das früher vernachlässigte Gebiet des Aberglaubens und Zauberwesens eine Reihe Gelehrter unabhängig von einander zu der wohl auch schon vordem ausgesprochenen, aber oft wieder bestrittenen Ansicht geführt, die der Theologe Weinel in der Christl. Welt 1903, Nr. 45 kurz zusammenfaßt: „Die Heiden schätzten beim Opfer am höchsten ... das Eingehen des Gottes in ihr eigenes Leibes- und Seelenleben", und eben das fürchteten die Christen.[1]) Zu demselben Resultat kommt Albr. Dieterich, der in seiner Mithrasliturgie 100 ff. ausführt, wie 'die Aufnahme des Göttlichen durch das leibliche Essen für uns erkennbar als sinnlichstes Bild der Vereinigung mit der Gottheit im Anfang religiöser Erfassung steht" (108). Die Mysten des Dionysos wähnten durch Genießen des Fleisches der Tiere, die sie zerrissen, sich mit dem Gotte selbst zu erfüllen, 'wie der Wilde glaubt, die Kräfte des wilden Tieres zu erlangen, die Klugheit und Zaubermacht des weißen Mannes sich zu eigen zu machen, wenn er von ihm ißt" (100).[2]) Er hat (102, 1) auch auf Arbeiten anderer hingewiesen, die diese Vorstellung noch zuversichtlicher auch bei den Griechen meinten nachweisen zu können, namentlich auf die Bemerkungen O. Gruppes, Griech. Mythol. 730 ff. Ein Schüler Dieterichs, G. Blecher, hat in seiner Dissertation De extispicio capita tria[3]) den Gedanken ausgeführt und durch Zeugnisse zu erweisen gesucht, daß alle

1) Vgl. namentlich Robertson Smith, Die Religion der Semiten, z. B. S. 293 f.

2) Sven Hedin, Durch Asiens Wüsten II 425, erzählt, wie bei dem Dunganenaufstand im Jahre 1896 die chinesischen Soldaten ihren Gefangenen Herz und Leber ausschnitten, brieten und aufaßen. 'Die Chinesen glauben, daß, wenn sie die Leber und das Herz ihrer Feinde essen, der Mut derselben auf sie selbst übergeht.'

3) Religionsgeschichtl. Versuche und Vorarbeiten, Gießen 1905, II 231 ff.

Hieroskopie den Glauben voraussetze, der Gott selbst sei im Innern des Tieres zu finden. Zu etwas deutlicherem Ausdruck kommt diese Meinung nur an einigen Stellen der römischen Literatur[1]), aber sicher ist, daß auch die Griechen durch dringendes Anflehen und Herbeirufen des Gottes günstigere Zeichen in den Eingeweiden des Opfertiers erlangen zu können hofften.[2]) Glaubte man wirklich den Gott oder eine göttliche Kraft im Tier wohnen, so ist in der Tat das Wahrscheinliche, wenn nicht das einzig Mögliche, daß man sie im Innern, d. h. den σπλάγχνα, suchte. War das aber der Fall, so läßt sich wohl annehmen, daß der Kultus, d. h. das Ritual, wie so oft, auch hier eine Erinnerung und Spuren des alten Glaubens bewahrt hat. Es wird also darauf ankommen, zu untersuchen, ob die Behandlung und Verwendung der σπλάγχνα beim Opfer Eigentümlichkeiten zeigt, die auf eine ihnen einst beigemessene besondere Heiligkeit schließen lassen.

Wir beginnen, wie billig, mit Homer. B 421–431:

αὐτὰρ ἐπεὶ ῥ' εὔξαντο καὶ οὐλοχύτας προβάλοντο
αὐέρυσαν μὲν πρῶτα καὶ ἔσφαξαν καὶ ἔδειραν,
μηρούς τ' ἐξέταμον κατά τε κνίσῃ ἐκάλυψαν
δίπτυχα ποιήσαντες, ἐπ' αὐτῶν δ' ὠμοθέτησαν.
καὶ τὰ μὲν ἂρ σχίζῃσιν ἀφύλλοισιν κατέκαιον,
σπλάγχνα δ' ἂρ' ἀμπείραντες ὑπείρεχον Ἡφαίστοιο.
αὐτὰρ ἐπεὶ κατὰ μῆρα κάη καὶ σπλάγχνα πάσαντο,
μίστυλλόν τ' ἄρα τἆλλα καὶ ἀμφ' ὀβελοῖσιν ἔπειραν,
ὤπτησάν τε περιφραδέως, ἐρύσαντό τε πάντα.
αὐτὰρ ἐπεὶ παύσαντο πόνου τετύκοντό τε δαῖτα,
δαίνυντ' κτλ.

Ungefähr ebenso lauten die anderen ausführlicheren Opferbeschreibungen; αὐτὰρ ἐπεὶ κατὰ μῆρα κάη καὶ σπλάγχνα πάσαντο findet sich noch A 464, γ 461, μ 364. Ehe man das Tier zerlegt, nimmt man die inneren Teile[3]) heraus und brät sie über demselben Feuer, in dem die den Göttern geweihten Stücke verbrennen, erst darnach brät und verteilt man das Fleisch, wie besonders deutlich υ 250 ff., γ 40 und 65 zeigen. Nirgends wird erwähnt, daß man auch von den σπλάγχνα den Göttern verbrannte, während sie doch außer den μῆρα noch Fleischstücke von allen Gliedmaßen des Tieres erhielten (γ 458, μ 361, B 424); denn diese Bedeutung hat ὠμοθέτησαν, wie ξ 427 f. zeigt: ὁ δ' ὠμοθετεῖτο

1) Lucan. Phars. I 633, Stat. Theb. V 176.

2) Herod. IX 62, Plut. Aristid. 18.

3) τῶν σπλάγχνων, ὅ ἐστι τῶν ἐντοσθιδίων, ἥπατος, νεφρῆς καὶ τῶν ἑξῆς Schol. zu A 464.

cυβώτης, πάντων ἀρχόμενος μελέων εἰc πίονα δημόν (vgl. Dion. Hal. VII 15 p. 1495). Beachtenswert ist die Gegenüberstellung im Schol. zu γ 470: ἔκοπτον γοῦν ἐξ ὅλων τῶν μερῶν, ἵνα δοκῇ τὸ ὅλον θύεcθαι καὶ μὴ νομίζηται ἡ θυcία κολοβή. τὰ δὲ cπλάγχνα ἤcθιον δεικνύντεc, ὅτι ἐξ αὐτῶν ἐγκάτων ἐκ μέcηc καρδίαc θύουcι τὸ θῦμα τοὺc θεοὺc τιμῶντεc καὶ μετὰ προαιρέcεωc. Ähnlich lautet das Scholion zu A 464: τούτων δὲ πάντων (sc. cπλάγχνων) ἀπεγεύοντο, ἀπὸ cπλάγχνων καὶ ψυχικῆc cπουδῆc δηλοῦντεc τὴν θυcίαν ποιεῖν (vgl. auch Schol. zu A 460). So töricht die Begründung ist, sie beweist doch, daß man dem Verzehren der cπλάγχνα eine Bedeutung beimaß, wie sie das Verspeisen des Fleisches nicht hatte; wenn dieses selbstverständlich war, so schien jenes noch einen andern Zweck als die Sättigung zu haben. Und in der Tat reicht die Erklärung, die weichen porösen Stücke seien zuerst gar geworden und konnten deshalb früher verzehrt werden, nicht aus. Man vergegenwärtige sich nur den Verlauf: das Mahl zerfiel in zwei Teile, eine Art Vorspeise, der dann aufs neue „die Arbeit" (πόνοc) folgte: das Zerlegen und Zubereiten des Fleisches, dann wieder die Hauptmahlzeit. Denn „nur ein wenig davon kosten" heißt πάcacθαι nicht, sondern „aufessen", nur daß die vorhandene Menge zur Stillung des Hungers oder Befriedigung des Appetits nicht ausreichte. Das hat Aristarch mit guten Gründen bewiesen (Lehrs, Aristarch [3], S. 130 f.). Darnach dürfen wir konstatieren: in den ältesten Zeiten, von denen uns die Überlieferung Kunde gibt, hat man die cπλάγχνα des Opfertiers gegessen, ohne den Göttern einen Anteil davon abzugeben, was um so bemerkenswerter ist, als man in homerischer Zeit mehr denn später darauf bedacht war, den Göttern von allen Teilen des Tieres das Ihre zukommen zu lassen. Auch werden wir in die Stellen nichts hineininterpretieren, wenn wir aus der ausdrücklichen und regelmäßigen Erwähnung des Essens der cπλάγχνα den Schluß ziehn, es habe eine sakrale oder religiöse Bedeutung gehabt; denn es kehrt nicht immer nur der formelhafte Vers wieder; γ 9 heißt es:

εὖθ' οἱ cπλάγχνα πάcαντο, θεῷ δ' ἐπὶ μηρία καῖον.

Ob die homerischen Griechen diese noch kannten, ist freilich die Frage; sie übten ja vieles gedankenlos weiter.

Wie lange die Sitte sich erhielt, sämtliche cπλάγχνα zu verzehren, wissen wir nicht, doch dürfen wir aus Hes. Theog. 538 ff. wohl schließen, daß sie noch längere Zeit bestand:

τοῖc μὲν γὰρ cάρκαc τε καὶ ἔγκατα πίονα δημῷ
ἐν ῥίνῳ κατέθηκε, καλύψαc γαcτρὶ βοείῃ,
τῷ δ' αὖτ' ὀcτέα λευκὰ βοὸc δολίῃ ἐπὶ τέχνῃ
εὐθετίcαc κατέθηκε, καλύψαc ἀργέτι δημῷ.

Das ist nichts anderes als das homerische μηροὺς τ' ἐξέταμον κατά τε κνίσῃ ἐκάλυψαν δίπτυχα ποιήσαντες; die ἔγκατα[1]) und das Fleisch fallen hier wie dort den Menschen zu. Später ändert sich das Verfahren. Zwar früher als das Fleisch werden die σπλάγχνα immer zubereitet und gegessen, auch kosten alle davon, aber die Götter erhalten ihren Anteil wie von den κρέα ὑπέρτερα.

οἴμοι δὲ κωλῆς, ἧς ἐγὼ κατήσθιον,
σπλάγχνων δὲ θερμῶν, ὧν ἐγὼ κατήσθιον

klagt Hermes bei Aristophanes Plut. 1130; τὰ σπλάγχνα τοῖς θεοῖσιν ὀπτῶσιν φλογί heißt es in dem Fragment einer Komödie des Athenion (Kock, Fragm. com. III 370), und dasselbe geht aus den Worten des Menandros bei Kock III 82, nr. 292, Aristoph. Fried. 1102 ff., und Dion. Hal. VII 15 p. 1495 hervor. Dann aber fällt vor allem ein größerer oder kleinerer Teil von den σπλάγχνα den Priestern oder auch Herolden als Sporteln zu.[2]) Dennoch bleiben zwischen der Behandlung und Verwendung des Fleisches und der σπλάγχνα Unterschiede, und der Ritus zeigt noch immer die Erinnerung daran, daß es mit dem Verzehren der inneren Teile eine besondere Bewandtnis hatte, wie denn auch die Darbringung auf den Altären getrennt von der des Fleisches geschah. Dion. Hal. I 40, 4 p. 103 lesen wir: Ποτιτίων μὲν ἡγουμένων τῆς ἱερουργίας καὶ τῶν ἐμπύρων ἀπαρχομένων, Πιναρίων δὲ σπλάγχνων τε μετουσίας εἰργομένων ... ταύτην δὲ αὐτοῖς προστεθῆναι τὴν ἀτιμίαν ὀψίμου τῆς παρουσίας ἕνεκα, ἐπειδὴ ἔωθεν αὐτοῖς κελευσθὲν ἥκειν, ἐσπλαγχνευμένων ἤδη τῶν ἱερῶν ἀφίκοντο.[3]) Der Scholiast zu Aristoph. Plut. 1130 sagt: τῶν ἐγκάτων τῶν ζώων· ἡνίκα γὰρ ἐξῆγον ταῦτα τοῦ ἱερείου, παραυτίκα ἔθυον; eine koische Inschrift, Dittenberger, Syll. 617, 37, erwähnt die σπλάγχνα und ἔντερα selbst bei einem holokaustischen Opfer besonders, und aus Pausanias bei Eustath. zu Ξ 575 p. 1165 und Suid. u. ἀνάστατοι erfahren wir, daß man zu den σπλάγχνα eine eigene Art Kuchen, φθόις, aß und diese auch den Göttern zusammen mit den ihnen dargebrachten Teilen der σπλάγχνα opferte: φθόις, φησί,

1) D. i. σπλάγχνα wie μ 363. Vgl. das Scholion dazu und Aristoph. Plut. 1130 mit Schol.

2) Dittenberger, Syll. 616, 34; 601, 11, 14; 662, 3; 641, 34; IG XII 3, 330; Miles. Inschr. Sitzungsber. der Berl. Akad. 1906, S. 259; 1904, S. 636, Zl. 43 f. usw.

3) Es handelt sich um Herakleskult ἔθεσιν Ἑλληνικοῖς. συσπλαγχνεύοντες heißen die ein gemeinsames Opfer Darbringenden, z. B. Aristoph. Fried. 1115, Athen. IX 410 B. Vgl. Aristoph. Vög. 984. Es scheint, als habe das Kosten der σπλάγχνα die Empfindung gegeben, Teilnehmer an der δαὶς θεῶν zu werden. Vgl. Od. γ 336 u. 47.

πέμματα μετὰ τῶν σπλάγχνων ἐσθιόμενα. ἀνάστατοι· φθόις δέ εἰσι πέμματα, ἃ τοῖς θεοῖς καὶ μετὰ τῶν σπλάγχνων ἔθυσαν. Diese Angabe bestätigt eine wiederum aus Kos stammende Inschrift, Dittenberger, Syll. 616, 31 u. 38. Endlich die Verse des Komikers Athenion, die uns Athenaeus XIV 661 A (Kock, Fragm. com. III 370) erhalten hat:

ὅθεν ἔτι καὶ νῦν τῶν πρότερον μεμνημένοι
τὰ σπλάγχνα τοῖς θεοῖσιν ὀπτῶσιν φλογί
ἅλας οὐ προσάγοντες· οὐ γὰρ ἦσαν οὐδέπω
εἰς τὴν τοιαύτην χρῆσιν ἐξευρημένοι.

Wenn nun daraus auch nicht folgt, wie Schweighäuser, Athen. Bd. VII 671 meinte, die οὐλαί, die man vor dem eigentlichen Beginn des Opfers in die auf dem Altar lodernde Flamme warf[1]), seien ungesalzen gewesen, so wird doch der freilich nur e silentio zu ziehende Schluß, den in Fett gehüllten Knochen und kärglichen Fleischteilen, die man nach den σπλάγχνα verbrannte, habe man Salz hinzugefügt, schwer abzuweisen sein.

Weiter kommen wir, glaube ich, durch die Beobachtung der Opfer, die altertümliche Züge am treusten bewahrt haben[2]) und an deren Ausführung etwas zu ändern man sich am meisten scheute, weil die Auffassung der bei ihnen angerufenen unterirdischen Götter und die Furcht vor ihrer Rache immer dieselbe blieb: der Schwuropfer. Hier sind die σπλάγχνα besonders wichtig, man schreibt ihnen offenbar eine Heiligkeit und Kraft zu, die das Fleisch nicht hatte, und bezeichnet sie einfach als τὰ ἱερά. In einer Inschrift aus Chios, Dittenberger, Syll. 599, lesen wir zweimal τῷι ἱερεῖ . . . δίδοσθαι γλώσσας . . . καὶ σπλάγχνα τὰ εἰς χεῖρας. Dittenberger bemerkt dazu: „*Haec quantum video non aliter intellegi possunt ac de caerimonia quadam, qua sacerdos partem extorum victimae modo mactatae manibus tenet. De ea re non memini alibi quicquam traditum esse nisi in eis sacris quae iurisiurandi causa fiunt.* Cf. Lyc. Leocr. 20 ἢ λαβόντας τὰ ἱερὰ κατὰ τὸν νόμον ἐξομόσασθαι. Aesch. I 114 λαβὼν εἰς τὴν ἑαυτοῦ χεῖρα τὰ ἱερὰ καὶ ὀμόσας μὴ λαβεῖν δῶρα μηδὲ λήψεσθαι. *Nam cum alibi de attingendis modo extis dicatur, hi duo loci manifesto ea manibus sublata gestari indicant.*“ Ich weiß nicht, ob Dittenberger in diesem Fall mit der Annahme einer Zeremonie recht hat[3]), es handelt sich in der Inschrift nur um die dem Priester zufallenden Gebühren, und ich möchte die Worte lieber verstehn wie Od. ρ 344 καὶ κρέας ὡς οἱ χεῖρες ἐχάνδανον ἀμφιβαλόντι (vgl. Aristoph. Vög. 975), aber er hätte den

1) Eur. Iph. Aul. 1112, 1470. El. 804. Vgl. Schol. Apoll. Rhod. I 409.
2) Vgl. Plat. Kritias p. 120 und Arch. Anz. im Jahrb. 1902, S. 165 f.
3) Vgl. jetzt auch Ziehen, Leg. sacr. S. 298.

zitierten Stellen andere hinzufügen können, von denen freilich gleich die erste die Beschränkung des Brauches auf Schwuropfer widerlegt. Aristoph. Vög. 518 f.:

ἵν' ὅταν θύων τις ἔπειτ' αὐτοῖς ἐς τὴν χεῖρ', ὡς νόμος ἐστίν,
τὰ σπλάγχνα διδῷ, τοῦ Διὸς αὐτοὶ πρότεροι τὰ σπλάγχνα λάβωσιν,

sodann Herodot VI 68: (Δημάρητος) αὐτίκα δὲ παρασκευασάμενος ἔθυε τῷ Διὶ βοῦν, θύσας δὲ τὴν μητέρα ἐκάλεσε. ἀπικομένῃ δὲ τῇ μητρὶ ἐσθεὶς ἐς τὰς χεῖρας οἱ τῶν σπλάγχνων κατικέτευε λέγων τοιάδε· ὦ μῆτερ, θεῶν σε τῶν τε ἄλλων καὶ τοῦ ἑρκείου Διὸς τοῦδε φράσαι μοι τὴν ἀληθείην. Polyb. VI 11 ἱερείων προσενεχθέντων αὐτῷ τῶν σπλάγχνων δεξάμενος εἰς τὰς χεῖρας. Von Catilina berichtet Dio Cass. XXXVII 30 παῖδα καταθύσας καὶ ἐπὶ τῶν σπλάγχνων αὐτοῦ τὰ ὅρκια ποιήσας ἔπειτα ἐσπλάγχνευσεν αὐτὰ μετὰ τῶν ἄλλων. In einer kretischen Inschrift aber, Dittenberger, Syll. 929, 26, heißt es σφαγιασθέντος ἱερείου ὠμόσαμεν καθ' ἱερῶν, ebenso Isai. VII 16 ἐπιτιθέναι πίστιν κατὰ τῶν ἱερῶν und so noch öfter. Daß aber unter den ἱερά wirklich nichts anderes zu verstehn ist als die Eingeweide, beweisen schon die Worte ἱεροσκόπος, ἱεροσκοπεῖσθαι usw. selbst, wie denn die Bezeichnung auch dann für σπλάγχνα gebraucht wird, wenn sie dem Zwecke der Weissagung dienen, z. B. Eur. El. 826: ... ἱερὰ δ' εἰς χεῖρας λαβὼν | Αἴγισθος ἤθρει· καὶ λοβὸς μὲν οὐ προσῆν | σπλάγχνοις; Xen. Anab. II 1, 9 ὅπως ἴδοι τὰ ἱερὰ ἐξηρημένα; Xen. Hell. III 4, 15; Anab. VI 4, 15; Plut. Ages. 9; Caes. 43. Häufig finden wir die ἱερά neben den σφάγια als günstig oder ungünstig erwähnt. Xen. Anab. VI 5, 21 τά τε ἱερὰ ἡμῖν καλά, τά τε σφάγια κάλλιστα; I 8, 15 ὅτι τὰ ἱερὰ καὶ τὰ σφάγια καλὰ εἴη; vgl. II 2, 3 ἐμοὶ θυομένῳ ἰέναι ἐπὶ βασιλέα οὐκ ἐγίγνετο τὰ ἱερά. Die Prophezeiung nämlich bei den σφάγια geschah nicht aus den Eingeweiden, man beobachtete andere Zeichen[1]), daneben schlachtete man andere Tiere, wobei die gewöhnliche Hieroskopie stattfand.

Als etwas Besonderes also hat man die σπλάγχνα angesehen, und schon ehe man Eingeweideschau kannte und übte, hat man in ihnen eine geheimnisvolle Kraft vermutet.

TOMIA

Der Ausdruck kommt nur bei Eidopfern vor. Die alten Schriftsteller erklären das Wort nicht, dessen Bedeutung zu ihrer Zeit ja allen bekannt war, auch die Lexikographen geben nicht mehr als einen Anhalt. Ich führe zunächst einige Stellen an: Demosth. XXIII 68 p. 642 πρῶτον μὲν διο-

1) S. Abh. XII S. 97.

μεῖται κατ' ἐξωλείας αὐτοῦ καὶ γένους καὶ οἰκίας ... οὐδὲ τὸν τυχόντα τρόπον τοῦτο ποιήσει, ἀλλ' ὃν οὐδεὶς ὄμνυς' ὑπὲρ οὐδενὸς ἄλλου, στὰς ἐπὶ τῶν τομίων κάπρου καὶ κριοῦ καὶ ταύρου, καὶ τούτων ἐσφαγμένων ὑφ' ὧν δεῖ καὶ ἐν αἷς ἡμέραις καθήκει κτλ. Dion. Hal. VII 50 στάντες ἐπὶ τῶν τομίων κατ' ἐξωλείας ἑαυτῶν τε καὶ ἀπογόνων ὠμόσατε. Paus. III 20, 9 Τυνδάρεως γὰρ θύσας ἐνταῦθα ἵππον τοὺς Ἕλένης ἐξώρκου μνηστῆρας ἱστὰς ἐπὶ τοῦ ἵππου τῶν τομίων. Paus. IV 15, 8 Ἡρακλέα δὲ αὐτόθι ὅρκον ἐπὶ τομίων κάπρου τοῖς Νηλέως παισὶ δοῦναι καὶ λαβεῖν παρ' ἐκείνων λέγουσιν. Paus. V 24, 2 καθέστηκε τοῖς ἀθληταῖς ... ἐπὶ κάπρου κατόμνυσθαι τομίων μηδὲν ἐς τὸν Ὀλυμπίων ἀγῶνα ἔσεσθαι παρ' αὐτῶν κακούργημα. In Athen befand sich auf dem Markte an der Stelle, wo die Archonten bei Antritt ihres Amtes vereidigt wurden und auch Schöffen und Zeugen schwuren, ein Stein: πρὸς τὸν λίθον, ἐφ' ο[ὗ] τὰ τόμι' ἐστίν, ἐφ' οὗ καὶ οἱ διαιτηταὶ ὀμόσαντες ἀποφαίνονται τὰς διαίτας καὶ οἱ μάρτυρες ἐξόμνυνται τὰς μαρτυρίας, ἀναβάντες δ' ἐπὶ τοῦτον ὀμνύουσι δικαίως ἄρξειν κτλ.[1]) Man könnte die Beispiele beträchtlich vermehren, doch wird diese Auswahl genügen.

Was heißt nun aber τόμια? – Allgemein, soviel ich sehe, nimmt man als richtig an, was wir schon in Stephanus' Lexikon finden: Stücke vom Körper des Tieres oder *„potius exta, quae ex victimis eximuntur sectione et super quae ita extracta imponebant manus et iurabant"*, die meisten Lexika übersetzen nur „Eingeweide". Das schien sich zu ergeben aus der Kombination der Stellen, wo die Schwörenden die σπλάγχνα in die Hand nahmen oder berührten, mit denen, wo wir statt dessen die τόμια finden[2]); es schien gleichgültig, ob ein Berühren mit der Hand oder mit dem Fuße stattfand, und, was auffallender ist, man nahm keinen Anstoß daran, daß τόμια, das 'Ab- oder Ausgeschnittene', doch für die Eingeweide eine wenig passende Bezeichnung wäre. Wahrscheinlicher schien die Bedeutung 'Fleischstücke'. Diels (Sibyll. Blätter 72) hatte bei der Interpretation des von Phlegon und Zosimos überlieferten zweiten Orakels, wo es V. 62 heißt: νηφαλίων ἀρνῶν τε ταμὼν χθονίοις τόδε ῥέζον (S. 115), Eur. Hel. 1235 σπονδὰς τέμωμεν καὶ διαλλάχθητί μοι und Empedokles Katharmoi 441 κρηνάων ἀπὸ πέντε ταμὼν ἐν ἀτειρέι χαλκῷ herangezogen und den Genetiv aus dem Brauch erklärt, die Spende in einzelnen Güssen auf die nach und nach in das Feuer gelegten Stücke der Opfertiere zu gießen: 'es wird immer nur ein Teil des Weihetrankes und des Opfertieres den Flammen übergeben, bis schließlich alles verzehrt ist' (73). Da nun auch die σφάγια, obwohl

1) Aristot. Ath. Pol. 55, 5. Vgl. Kenyons Anm. zu der Stelle und Poll. VIII 86.
2) Vgl. Dittenberger S. 77.

holokaustisch, zerstückelt werden, lag es nahe, auch die τόμια der Schwuropfer als Fleischstücke zu verstehn.[1]) Aber wenn der Kasus, so ist doch der Ausdruck σπονδὰς τέμνειν sicherlich nicht davon herzuleiten, daß man die Spende gleichsam in Teile zerlegte, was auch Diels nicht behauptet hat. Eur. Hel. 1235 soll die Spende dem Vertrag die Weihe und Festigkeit geben, sie ist also eine Art Schwuropfer, und der bei diesen übliche Terminus ist auf die Libation übertragen (was um so leichter war, als σπονδαί ja längst die Bedeutung Vertrag hatte), wie denn auch der Dichter des sibyllinischen Orakels das Zeugma wagen durfte. Aber mehr als eine Übertragung liegt auch nicht vor. Schon Homer sagt Γ 94 und 256 οἱ δ' ἄλλοι φιλότητα καὶ ὅρκια πιστὰ τάμωμεν und Euripides Hiket. 375 ἆρα φίλιά μοι τεμεῖ, wie Kallimachos Frgm. 199 II, S. 448 Schn. ἀρθμὸν δ' ἀμφοτέροις καὶ φιλίην ἔταμον. Es kommt hinzu, daß Eidopfer in einer Zeit, wo das Zeugma φιλότητα καὶ ὅρκια τέμνειν bereits möglich war, nicht zerstückelt wurden (Γ 310 mit Schol. T 268) und die der Bekräftigung des Schwures dienende Spende in einem Gusse aus den Bechern zur Erde geschüttet wird (Ξ 331, τ 288 ἀποσπένδειν, Γ 296 ἔκχεον). τέμνειν bezeichnet also die bei Vollziehung der σφάγια, speziell der Eidopfer, übliche Art des Schlachtens, und ist dann auf die beim Eidopfer besonders wichtigen Spenden übertragen, auch da, wo das Opfer lediglich in den σπονδαί besteht. Damit fällt aber auch jeder Grund fort, τόμια für die Teile des zerlegten Tieres anzusehen.

τόμια ist sachlich nicht zu trennen von ἔντομα. Bei Hesych. heißt es u. τόμια· τὰ ἱερὰ ἃ σφάζοντες ὀμνύουσι, und u. ἔντομα· ὅρκια καὶ καθάρματα; im Scholion zu Od. λ 23: ἐπὶ γὰρ νεκρῶν τόμια καὶ ἔντομα, ἐπὶ θεῶν ἱερεῖα; bei Phot. u. τόμιον· τὸ ἐντεμνόμενον ἱερεῖον. Für ἐντέμνειν liegen zwei Erklärungen vor. Über die eine: dem Opfertier (den Kopf zur Erde beugen und ihm) den Hals durchschneiden, wird unten ausführlicher gehandelt werden, die zweite finden wir Etym. M. 345, 24 ἔντομα· τὰ εὐνουχισθέντα τῶν προβάτων. τοιαῦτα δὲ ἔθυον τοῖς νεκροῖς, ἄγονα διὰ τὸ καὶ αὐτοὺς εἶναι ἀγόνους; Schol. Apoll. Rhod. I 587 ἄλλοι δὲ ἔντομά φασιν τοῖς τεθνεῶσιν ἐνάγιζον ὡς ἄγονα τοῖς ἀγόνοις, τοῖς δὲ οὐρανίοις θεοῖς ἔνορχα ἔθυον. . . . τὰ δὲ ἔντομα ἤγουν εὐνοῦχα. εὐνοῦχα δὲ τοῖς τεθνεῶσιν ἐνάγιζον. τοὐναντίον δὲ τοῖς οὐρανίοις θεοῖς· ἔνορχά τε γάρ κτλ. Suid. u. ἐντομίδαι· ὅτι τοῖς νεκροῖς τὰ ἔντομα ἔθυον τῶν τετραπόδων ὡς ἄγονα· τὰ δὲ ἔνορχα τοῖς θεοῖς. — ἐντομίας bedeutet nach Suid. und Hesych. u. d. W.: εὐνοῦχος.[2]) Darnach hat man den Toten

1) Vgl. Griech. Kultusalt.[2] 122; Ziehen, Leg. sacr. S. 183.

2) Vgl. Suid. und Phot. u. τομίας. Ludwich, Anecd. zur griech. Ortho-

unfruchtbare oder kastrierte Tiere geopfert, weil sie selbst unfruchtbar waren.[1]) Das ist plausibel und findet sich auch bei andern Völkern. So weist Rohde, Psyche I 58, 2 darauf hin, daß in Indien ‘den der Lebens- und Zeugungskraft beraubten Manen nicht ein Widder, sondern ein Hammel geopfert wurde’ (Oldenberg, Rel. d. Ved. 358). Wenn die Scholiasten sagen, alle uranischen Götter hätten ἔνορχα verlangt, so gehen sie darin zu weit; einige haben sie allerdings bevorzugt, namentlich die besonders kraftvollen oder lasziven[2]), doch war die Regel, auch den Himmlischen verschnittene darzubringen, vor allem an den großen, mit einer Volksspeisung verbundenen Festen. Auch erhalten die Toten, die in ein höheres Dasein eingegangen sind, die Heroen, vorzugsweise männliche Tiere.[3]) Aber wenn sich das sehr wohl daraus erklärt, daß sie eben zeugungsfähig blieben[4]), so schlachtet doch κ 527 Odysseus neben einem weiblichen Schaf auch οἶν ἀρνειόν[5]), und auf dem Gemälde Polygnots, das in der Lesche zu Delphi sein Opfer darstellte, ἐστὶ μέλανες κριοὶ τὰ ἱερεῖα (Paus. X 29, 1). Auch die Gräberfunde lassen keinen Zweifel darüber, daß man den Toten in alter Zeit Widder und Eber, wahrscheinlich auch Stiere dargebracht hat.[6]) In der Tat ist der Widerspruch nur auf eine Weise zu lösen: die Tiere sind beim Opfer kastriert worden.

Aber nicht nur die Toten erhalten ἔντομα[7]), und wenn unsere Zeugnisse auf sie vornehmlich Bezug nehmen[8]), so fanden wir das Wort doch auch allgemein als εὐνουχισθέντα erklärt und überall den ἔνορχα gegenübergestellt. Allerdings müssen wir auch hier wieder präzisieren, ἐντέμνειν bezieht sich häufig nur auf die Art des Schlachtens und kann sogar von weiblichen Tieren gesagt werden (Plut. Pelop. 22), aber die gesamte Überlieferung ist deshalb nicht als töricht oder irrtümlich zu verwerfen. Auch bei Sühn- und Reinigungsopfern ist das ἐντέμνειν Sitte, zu ihnen

graphie IV, Königsberg 1907, S. 121 aus cod. Vindobon. phil. gr. 321, 322: τομίας καὶ ἐκτομίας ὁ εὐνοῦχος.

1) Vgl. auch die Scholien zu Od. λ 30 und κ 522.

2) Poseidon: Dittenberger, Syll. 615, 6 und 9; Spercheios: Il. Ψ 147 f.; Pan: Luk. Bis accus. 10 p. 802, Dial. deor. IV 2.

3) Vgl. meine Kultusaltert.[2] 136, 11.

4) Herod. VI 69; Paus. VI 6, 7. Mehr bei Rohde, Psyche I 196, 7.

5) Es geht nicht an, unter Berufung auf λ 47 das Opfer dem Hades und der Persephone zuzuweisen, die Toten trinken das Blut, und das ist die eigentliche Gabe.

6) S. Rohde, Psyche I 242 und Abh. XVI.

7) S. z. B. Herod. II 119, VII 191.

8) Das ist natürlich; die Angaben gehen auf Kommentare zu Od. λ 30, κ 522 und andere Dichterstellen zurück, wo von Totenopfern die Rede war.

aber wählte man, wie wir wissen, mit Vorliebe männliche Tiere[1]), und bei Demosthenes LIV 39 p. 1269 haben wir ein direktes Zeugnis dafür, daß mindestens in bestimmten Fällen die zu Lustrationszwecken geschlachteten Tiere beim Opfer kastriert wurden. Zu Eidopfern verwendete man ausschließlich männliche Tiere: Eber, Widder, Stiere. Das sagt Demosthenes XXIII 68 p. 642, und auch das Scholion zu Il. T 197 bezeugt es: πρὸς δὲ τὰ ὅρκια τριὶν ἐχρῶντο Ἀττικοί, κάπρῳ κριῷ ταύρῳ. Bei besonders feierlichen Schwüren finden wir auch wirklich alle drei Tiere (Plut. Pyrrh. 6; Xen. anab. II 2, 9)[2]), häufiger nur eines von den dreien geschlachtet.[3]) Auf Eidopfer vornehmlich beziehen sich auch die Bemerkungen der Lexikographen über die sog. τριττύες oder τρίττοιαι: Etym. M. 768, 17 τριττύαν θυσίαν· Καλλίμαχος μὲν τὴν ἐκ κριοῦ καὶ ταύρου καὶ κάπρου. Ἴστρος δὲ (ἐν μὲν Ἀπόλλωνος ἐπιφανείαις) ἐκ βοῶν ὑῶν αἰγῶν ἀρσένων, πάντων τριετῶν.[4]) Suidas u. τριττύς· θύεται δὲ πάντα τρία καὶ ἔνορχα, und ebenso Hesych. u. τρικτύα. Zu der Angabe des Istros πάντων τριετῶν stimmt es, daß an zahlreichen Stellen zu Eidopfern ausdrücklich τέλειοι (ausgewachsene) Tiere verlangt werden.[5]) Weshalb das? – Ich glaube, wir sind jetzt soweit, die Frage zu beantworten, was τόμια sind. Es sind die Geschlechtsteile oder genauer die Hoden ausgewachsener Tiere.

τέμνειν ist neben ἐκτέμνειν die technische Bezeichnung für kastrieren. Hes. Erg. 786:

ἐρίφους τέμνειν καὶ πώεα μῆλα.
790 f. μηνὸς δ' ὀγδοάτῃ κάπρον καὶ βοῦν ἐρίμυκον
τάμνεμεν, οὐρῆας δὲ δυωδεκάτῃ ταλαέργους.

So ferner Luk. De dea Syr. 15, Pseudophokyl. 186, Bergk p. l.[3], S. 472.[6]) Nun ist aber τέμνειν gerade für Eidopfer der Terminus, und

1) Vgl. außer der Demosthenesstelle Theokr. XXIV 86 ff.

2) Dazu kommt eine kürzlich von R. Herzog in Kos gefundene, noch nicht publizierte Inschrift etwa aus dem Jahr 300 v. Chr. Sie enthält nach der freundlichen Mitteilung Herzogs den koischen Bürgereid, der bei Zeus, Hera und Poseidon geleistet wird, und lautet τὰ δὲ ὁρκωμόσια ἔστω ταῦρος κάπρος κριός, τέλεια πάντα.

3) Beispiele in meinen Kultusaltert.[3] 122.

4) Vgl. Phot. u. τριττύαν.

5) Aristot. Ath. Pol. 29; Andok. I 13, § 98; Thuk. V 47; [Demosth.] LIX 16, p. 1365; Dittenberger, Syll. 122, 21. Über die τρίττοιαι überhaupt vgl. Nitzsch zur Odyss. III 207 f. und Abh. XXVI.

6) Sonst heißt es τὰ ὅρκια oder auch τὰ σφάγια τέμνειν, z. B. Herod. IV 201 f., VII 132, Eur. Hik. 1196, Dion. Hal. V 2. Ob wir auch da τέμνειν = ἐκτέμνειν zu verstehn haben, ist mindestens zweifelhaft; es kann für ἐντέμνειν

τόμια wird nur von ihnen gesagt[1]), und aus Demosthenes LIV 39 p. 1269 wissen wir, daß die Hoden der Opfertiere bei der Eidleistung eine besondere Rolle spielten. Die Worte lauten: καὶ τοιούτους ἑτέρους καὶ Κόνωνα τουτονί, ἑταίρους εἶναι μειράκι' ὄντας καὶ Τριβαλλοὺς ἐπωνυμίαν ἔχειν· τούτους τά θ' 'Εκαταῖα κατακάειν[2]) καὶ τοὺς ὅρκεις τοὺς ἐκ τῶν χοίρων, οἷς καθαίρους', ὅταν εἰσιέναι μέλλωσι, συλλέγοντας ἑκάστοτε συνδειπνεῖν ἀλλήλοις, καὶ ῥᾷον ὀμνύναι κἀπιορκεῖν ἢ ὁτιοῦν. οὐ δὴ Κόνων ὁ τοιοῦτος πιστός ἐστιν ὀμνύων. Wir sehn also, die Hoden der Opfertiere sind beiseite gelegt, die Abergläubischen sammeln und verzehren sie, um sich dadurch vor der Strafe des Meineids zu schützen. Dazu kommt Aischin. II 40 p. 264 οἱ πατέρες ἡμῶν ἐν ταῖς φονικαῖς δίκαις ἐπὶ Παλλαδίῳ κατέδειξαν τέμνοντες τὰ τόμια τοὺς νικῶντας τῇ ψήφῳ ἐξορκίζεσθαι. Die Worte können nur bedeuten 'die Hoden der Tiere ausschneidend'.

Was bedeutet es nun, daß die Schwörenden auf die τόμια traten? Am nächsten scheint der Gedanke zu liegen, der Schwörende wünsche sich für den Fall des Meineids Unfruchtbarkeit. Aber wir dürfen wohl weiter gehen: er wünscht sich den Tod. Die Genitalien sind ein Symbol des Lebens, oder mehr: sie gelten als Sitz des Lebens überhaupt. Der Abergläubische mag hoffen, indem er sie verzehrt und in seinen Leib aufnimmt, die Kraft des Fluches zu brechen, der sie Zertretende fürchten, die eigene Lebenskraft zu zerstören, wie er, die Spende gießend, fürchten muß, die Verwünschung werde in Erfüllung gehen, und die Erde bald auch sein Blut trinken wie den roten Wein (vgl. Γ 300). Ich zitiere hier die Worte eines Gelehrten, der für die Bedeutung religiöser und superstitiöser Bräuche ein sehr feines Gefühl und Verständnis hatte, Ferd. Dümmler (Philol. 1897, S. 13 = Kleine Schr. II 220): 'Natürlich ist das Entmannen des gefallenen Feindes ursprünglich keine bloße Grausamkeit, sondern ein abergläubischer Brauch. Man will die Seele des Getöteten ganz unschädlich machen, und indem man ihm selbst das abgeschnittene Glied, das als Sitz des Lebens gilt, in die Hand gibt, wälzt man in naiver

---

stehn (vgl. Eur. Hik. 1201 und Hesychios, der ἔντομα einfach mit ἔνορκα erklärt), oder in übertragener Bedeutung wie Il. Γ 103 ff., 252, 292, Τ 197 und noch kühner Eur. Hel. 1235.

1) Schol. Od. λ 23 kann dagegen nicht ins Gewicht fallen, die Scholiasten beobachten die Termini nicht genau.

2) So, nicht κατεσθίειν, hat die beste Überlieferung. Die Hekatemahle aufzuessen hat schwerlich als Sünde oder Verruchtheit gegolten (vgl. Schol. Aristoph. Plut. 594; Luk. Dial. mort. I 1; Rohde, Psyche II 79 und 85); das Verbrennen, könnte man denken, sollte verhindern, daß die unheimlichen Geister durch die Gaben angelockt heraufkämen, doch ist weder Lesart noch Erklärung für unsere Frage von entscheidender Wichtigkeit.

Weise die Verantwortung für die Verstümmelung auf ihn zurück. Vielleicht bezieht sich noch Euripides auf diesen Vorstellungskreis, wenn er seinen Theseus die Thebaner höhnisch fragen läßt, weshalb sie die Bestattung der gefallenen Feinde verweigerten, ob sie etwa fürchteten, daß diese im Grabe rächende Nachkommen zeugen könnten (Hiket 545)'. Ich füge hinzu, daß Hesychios unter τόμια bemerkt τὰ ἀποτμήματα καὶ ἀκρωτηριάσματα τοῦ νεκροῦ. Aber wir haben noch andere Stellen, die unsere Erklärung bestätigen. Aristoph. Lys. 181 ff. wollen die Frauen einen heiligen Eid schwören; eine schlägt vor: εἰ λευκόν ποθεν ἵππον λαβοῦσαι τόμιον ἐντεμοίμεθα, und der Scholiast (191) bemerkt dazu: πρὸς τὸ αἰδοῖον παίζει τὸ λευκὸν ἵππον, λευκὸν μέν, ὅτι φάλης τὸ αἰδοῖον λέγεται, φάλιον δὲ τὸ λευκόν. Sie begnügen sich dann mit einer Spende, und Lysistrate fordert eine Genossin auf, καταθεῖσα ταύτην (τὴν κύλικα) προσλαβοῦ μοι τοῦ κάπρου, was der Scholiast (202) wiederum erklärt: τοῦ κάπρου ἀντὶ τοῦ αἰδοίου, ἐπειδὴ οἱ ὀμνύοντες εἰώθασιν ἐφάπτεσθαι τοῦ ἱερείου. Dazu halte man Eustath. zur Od. λ 130 p. 1676 συνουσιαστικὸν γὰρ ὁ ἄρρην καπρός. ὅθεν καὶ καπρᾶν τὸ οὕτως ὀρέγεσθαι, καὶ καπρῶσα γυνὴ ἡ οὕτως ἐφιεμένη. Wir sahen aber (S. 79), daß man bei Eidopfern Eber am häufigsten schlachtete, in erster Linie wegen ihrer Fruchtbarkeit, dann aber vielleicht auch deshalb, weil die Genitalien bei diesen Tieren besonders entwickelt und augenfällig sind.

Nur bei feierlichen und für viele wichtigen Schwüren, namentlich bei Verträgen, hat man Tiere geschlachtet, gewöhnlich genügte die Spende, die man mit einer Verwünschung, wie wir sie schon Il. Γ 300 finden, auf den Boden schüttete: ὣδε (σφ') ἐγκέφαλος ῥέοι ὡς ὅδε οἶνος αὐτῶν καὶ τεκέων. Wurden Tiere geopfert, so berührten die den Eid Leistenden stets einen Teil, in dem man den Sitz des Lebens vermutete, oder der symbolische Bedeutung hatte. Letzteres ist der Fall in den Beispielen, die wir bei Homer finden: Agamemnon schneidet den Lämmern (Γ 273) und dem Eber (Τ 254) Haare vom Haupte, die er, den Eid sprechend, in der erhobenen Hand hält; 'der Stirnschopf aber vertritt pars pro toto das Haupt', wie eine lehrreiche Abhandlung Hausers in den Österreich. Arch. Jahresheften 1906, S. 125 f. überzeugend ausführt. Sitz des Lebens aber sind die σπλάγχνα, das Blut oder die Genitalien, die es erzeugen. Unsere Überlieferung läßt darauf schließen, daß das Hinauftreten auf die letzteren besonders häufig, in vielen Fällen Regel und Gesetz war, ja vielleicht ist man nie ohne Gründe davon abgewichen. Daß Demaratos (Herod. VI 68) z. B. seine betagte Mutter nicht auf die Hoden des Stieres treten läßt, sondern ihr σπλάγχνα in die Hand legt, scheint ebenso natürlich, wie daß Krieger die Hand oder Waffe in das Blut des Opfertiers

tauchen (Aisch. Sept. 44, Xenoph. Anab. II 2, 9); auch läßt sich denken, daß bei gleichzeitiger Vereidigung vieler das ἅπτεσθαι τῶν σπλάγχνων praktischer war als das στῆναι ἐπὶ τῶν τομίων. Der Sinn des Verfahrens ist ja immer der gleiche. Übrigens schließt das eine das andere nicht aus, und man kann sich sehr wohl vorstellen, daß der auf die τόμια Tretende gleichzeitig auch σπλάγχνα berührte oder in den Händen hielt. Die wirksamste Prozedur und der gefürchtetste Zauber ist jedenfalls das Treten der Hoden, sonst hätte man auch weibliche[1]) oder verschnittene Tiere benutzen können.

ΕΝΔΟΡΑ

In den koischen Inschriften bei Paton und Hicks Nr. 37 (= v. Prott, Fasti gr. 5 S. 19 ff., Dittenberger, *Syll.* 616), Nr. 38 (= v. Prott Nr. 6, Dittenberger 617) und 40 (= v. Prott Nr. 8) begegnet uns zum erstenmal das Wort ἔνδορα. Der Text lautet Dittenberger, *Syll.* 616, 47 ff.: βοῦς ὁ κριθεὶς θύεται Ζηνὶ [Πολιῆ]ι καὶ ἔνδορα ἐνδέρεται· ἐφ' ἑστίαν θύεται ἀλφίτων ἡμίεκτον ἄρτο[ι δύ]ο ἐξ ἡμιέκτου, ὁ ἄτερος τυ[ρ]ώδης, καὶ τὰ ἔνδορα· καὶ ἐπισπένδει ὁ ἱε[ρεὺς] τούτοις οἴνου κρατῆρας τρεῖς· γέρη τοῦ βοὸς τῶι ἱερῆι δέρμα κ[αὶ σκέ]λος· ἱερὰ ἱαρεὺς παρέχει. Dann folgt eine durch ein Versehen des Steinmetzen entstandene, jedenfalls nicht große Lücke (Dittenberger II S. 406, A 46) und darauf [τ]ε καὶ ἥπατος ἥμισυ καὶ κοιλίας ἥμ[ισυ]. Es schließen sich an weitere Bestimmungen über die Anteile der Kultbeamten und anderer Personen, darunter χαλκέων καὶ κερα[μέω]ν ἑκατέροις τὸ κεφάλαιο[ν. τὰ δὲ ἄλλα κρέα τᾶς πόλιος. ταῦτα δὲ πάντα] ἀπ[οφέρ]ετα[ι] ἐκτὸς το[ῦ τεμένευς]. — *Syll.* 617, 6 ff.: Ἥραι . . . δά[μ]αλις κριτά· . . . . ταύτας ἀποφορά· ἔνδορα ἐνδέρεται, καὶ θύ[εται] ἐπὶ ταῖ ἱστίαι ἐν τῶι ναῶι τὰ ἔνδορα καὶ ἐλατὴρ ἐξ ἡμιέκτου [σπ]υρῶν· τούτων οὐκ ἐκφορὰ ἐκ τοῦ ναοῦ. — v. Prott VIII B, 7: [ἔνδ]ορα ἐνδέρεται.

Schon der erste Herausgeber der Inschriften, Hicks, hatte in einer Anmerkung im *Journ. of Hell. Stud.* IX 335 zur Erklärung des Ausdrucks ἔνδορα hingewiesen auf Hesych. u. ἔνδρατα· τὰ ἐνδερόμενα σὺν τῇ κεφαλῇ καὶ τοῖς ποσί. Ausführlicher hat dann v. Prott a. a. O. S. 23 f. darüber gehandelt. Ebenfalls von der Glosse des Hesychios ausgehend, bemerkt er: Zeus werde außer den Opfern durch eine Art Mahl geehrt. Nachdem das Rind geschlachtet, würden die ἔνδορα wieder in das Fell eingewickelt, Kopf und Füße hinzugetan, und dies alles auf den Altar gelegt. Ähnlich ordne die Inschrift Dittenberger, *Syll.* 633, 9 f. an, dem Men darzubringen

1) Über Il. Γ 103 f. s. S. 20 f.

δεξιὸν σκέλος καὶ δορὰν καὶ κεφαλὴν καὶ στηθύνιον. Auch erinnert er an *Hom. Hymn. in Merc.* 137, wo Hermes von den geschlachteten Rindern οὐλόποδ' οὐλοκάρηνα πυρὸς κατεδάμνατ' αὐτμῇ.[1]) Hier aber würden die ἔνδορα nicht verbrannt, denn 616, 50 befinde sich unter den γέρη auch das Fell des Tieres, und 617, 10 werde verboten, von den ἔνδορα etwas aus dem Tempel zu entfernen.[2]) ἐπισπένδειν bedeute danach nicht 'daraufgießen', sondern dem Zeus werde vielmehr nach dem Mahle gleichsam eine Symposion bereitet. Etwas Ähnliches scheine Hes. *Theog.* 358 ff. und 556 f. zugrunde zu liegen, wo Prometheus die Anteile für Götter und Menschen so ungleich scheidet. Dittenberger, *Syll.* II S. 405 A. 44 läßt sich über die Erklärung des ἐπισπένδειν nicht aus, sonst zitiert er bis auf die letzte Bemerkung, die er nur als eine Vermutung v. Protts erwähnt, seinen Ausführungen zustimmend ('*demonstravit Prott*').

Die Beziehung auf Hesiod dürfen wir in der Tat gleich ausscheiden, denn da wird gerade das ins Fell gelegt, was nicht auf den Altar kommt, und gesagt, daß die Menschen noch heute infolge jener Wahl des Zeus den Göttern die ὀστέα λευκά verbrennten. Aber auch gegen die anderen Erklärungen erheben sich schwere Bedenken. Hermes verbrennt Kopf und Füße der Tiere: hier sollen sie wie die ἔνδορα und die Kuchen zur Speise dienen; *Syll.* 633, 9 wird außer Fell, Kopf und Füßen noch δεξιὸν σκέλος καὶ στηθύνιον erwähnt; dem ἐπισπένδειν wird eine sehr gesuchte Bedeutung vindiziert, abweichend von der, die das Wort Zl. 35 und 37 hat, und dem θύεται (617, 8, cf. 616, 47 f.) nicht minder ('*non comburebantur*'). Schließlich aber sagen uns weder v. Prott noch die anderen Herausgeber, was wir uns unter den ἔνδορα zu denken haben.

Daß es Kopf und Füße nicht sind, geht schon aus Hesychios hervor: ἔνδρατα, heißt es, ist das, was ins Fell gelegt wird nebst dem Kopf und den Füßen. Diese also werden nicht mit eingewickelt. Es ist schwer, zu glauben, daß sie nur deshalb mit zu den ἔνδρατα gerechnet werden, weil sie im Fell bleiben, also nicht abgehäutet werden[3]); findet die Zeremonie des ἐνδέρειν überhaupt statt, so müssen sie dabei auch eine Bedeutung gehabt haben. Stellen wir uns vor, daß irgendwelche Fleischteile in das Fell, Kopf und Füße aber dazu gelegt wurden, so liegt der

1) Also Kopf und Füße mit Haut und Haar verbrennt. S. Ludwich, *Ind. lect.* Königsberg. Som. 1891 S. 22.

2) Was allerdings nicht anders verstanden werden kann als: die Opfernden sollen sie im Tempel selbst verzehren.

3) So *Hymn. in Merc.* 137. Hicks, *Journ. of Hell. Stud.* IX 335 bemerkt, man schneide noch heute in Griechenland einem geschlachteten Lamme zuerst Kopf und Füße ab und häute es dann erst ab.

Gedanke am nächsten, man habe auf diese Weise dem Tier, dem die besten und meisten Stücke doch schon entnommen waren, trotzdem noch einmal den Schein der Vollständigkeit geben wollen.[1]) Darnach die ἔνδορα aus dem Fell zu nehmen und nur sie und die Kuchen in den Tempel zu bringen, hätte wohl keinen Sinn, man begreift nicht, wozu dann überhaupt die Zeremonie; es wird anzunehmen sein, daß man in der Tat alles zunächst in den Tempel brachte, um scheinbar dem Gotte das ganze Tier darzubringen, daß man dann aber Fell, Kopf und Füße wieder fortnahm. Denn das τούτων οὐκ ἐκφορά kann sich nur auf die ἔνδορα und die Kuchen beziehen, wie die Tatsache, daß sich das Fell des Tieres unter den γέρη befindet (617, 8), beweist, und ebenso, daß 616, 55 (wo das ἀποφέρειν nicht verboten wird) das κεφάλαιον ebenfalls als γέρας fortgegeben wird. Wie selten die Zeremonie übrigens war, geht nicht nur daraus hervor, daß wir außer durch die Glosse des Hesychios und den koischen Opferkalender weder in der Literatur noch in den Inschriften je davon erfahren, sondern auch daraus, daß auf den Steinen mehrmals von Kopf und Füßen des Opfertiers die Rede ist, ohne daß doch das ἐνδέρειν erwähnt wird.

Wir müssen nun sehen, was uns diese Beispiele über die Verwendung von Kopf und Füßen der Tiere lehren, und zweitens untersuchen, ob θύεται ἐπὶ τᾶι ἰστίαι ἐν τῶι ναῶι wirklich die Bedeutung *in ara ponitur*, die v. Prott nach der vermeintlichen Analogie von *Syll.* 633, 10 ff. annimmt, haben kann, und dürfen einen kleinen Umweg nicht scheuen.

Syll. 602 aus Iasos lautet: ὁ ἱερεὺς τοῦ Διὸς . . . λαμβανέτω τῶν θυομένων . . . καὶ κεφαλὴν καὶ πόδας [καὶ] σπλ[άγχνων] τέταρτον μέρος. — *Syll.* 641, 44 f. aus Halikarnaß: τὰς δὲ κεφαλὰς καὶ τοὺς πόδας αὐτοὶ (sc. οἱ ἐπιμήνιοι) ἐχόντων, τὰ δὲ κώδια πωλούντων ἐν τῶι θιάσωι. — Dazu kommt *Syll.* 598, 65, wiederum aus Kos: ἰε[ρ]είων κεφαλὰν [καὶ . . . . . κ]αὶ δραχμὰς κτλ., wo offenbar auch πόδας zu ergänzen ist. — Der Kopf allein endlich wird erwähnt in einer karischen Inschrift *Bull. de corr. hell.* 1898, S. 378: ἀφ[αιρ]οῦντες ἑαυτοῖς τ[ά]ς τε κεφαλὰς καὶ [τὰ] (ἐ)νδόσθια. — Nirgends ἔνδορα, wie umgekehrt *Syll.* 616 und 617 nichts von Kopf und Füßen. Trotzdem ist es ausgeschlossen, die ἔνδρατα des Hesychios, die er selbst mit ἐνδερόμενα umschreibt, für etwas anderes als die ἔνδορα der koischen Inschriften zu halten, und ebensowenig dürfen wir die Angabe σὺν τῇ κεφαλῇ καὶ τοῖς ποσί unberücksichtigt lassen, auch wenn sie über die Bedeutung des Brauches noch nicht auf-

1) Man mag sich dabei des Buphonienbrauches erinnern, wo die Haut des Opferrindes ausgestopft wird.

klärt. Aber wir konstatieren: *Syll.* 602 und sicherlich auch 598 fallen Kopf und Füße den Priestern als Anteil zu, 641 den ἐπιμήνιοι, desgleichen in der zuletzt angeführten Inschrift der Kopf Priestern oder anderen Kultbeamten.

Anders scheint in der Tat auf den ersten Blick die Sache *Syll.* 633 (aus Laurion) zu liegen. Da heißt es Zl. 9 ff.: παρέχειν δὲ καὶ τῶι θεῶι τὸ καθῆκον, δεξιὸν σκέλος καὶ δορὰν καὶ κεφαλὴν καὶ πόδας καὶ στηθύνιον καὶ ἔλαιον ἐπὶ βωμὸν καὶ λύχνον καὶ σχίζας καὶ σπονδήν (vgl. Zl. 22 ff.). Den ausländischen Kult des Men Tyrannos hat ein aus Asien stammender Sklave gestiftet, und die von ihm verfaßte Urkunde regelt ihn ziemlich willkürlich. τῶι θεῶι παρέχειν bedeutet hier nichts anderes als: 'die Opfernden haben zu liefern zugunsten des Heiligtums'. Nach den zuletzt angeführten Inschriften wird man zu der Annahme geneigt sein, dem Vorsteher, ohne Zweifel also dem Stifter des Heiligtums selbst, fielen die genannten Dinge zu, die außer den gewöhnlichen Priesteranteilen aus den zu jedem Opfer erforderlichen Requisiten bestehn, denkbar aber wäre es auch, daß sie für Rechnung der Tempelkasse verkauft wurden. Bestimmt doch eine pergamenische Inschrift *Syll.* 566, 10 ff. τῶν εἰς τὸν [θης]αυρὸν (der Athene Nikephoros) ἐμβαλλομένων εὐ[χαριστηρί]ων [σ]κέλος δεξιὸν καὶ δέρμα (cf. Zl. 28 f.), und eine theräische (IG XII 3, 330, 194 f.): οἱ θύοντες τὰς θυσίας ταύτας ἀποδωσο[ῦ]ντι τῷ κοινῷ τὸς τε ἐλλύτας πάντας καὶ τῶν σπλάγχνων τὰ ἡμίση. Jedenfalls steht fest, dem Gotte wurden sie nicht geopfert; das beweist schon das eine Wort δοράν. Aber es kommen andere Inschriften hinzu, wo das τῶι θεῶι παρέχειν oder διδόναι mehr Schwierigkeiten macht. *Syll.* 617, 24 ff. lesen wir [θύ]στρα δίδοται τᾶι θεῶι ἐλαί[ου] τέτορες κοτυλέαι, οἴνου τε[τ]άρτα, πρόχοι καιναὶ δύο καὶ κύλ[ικες] καιναὶ τρεῖς. Auch hier handelt es sich also um Zutaten und sonstige Erfordernisse zum Opfer. Wer sie liefert, wird nicht gesagt, doch dürfen wir wohl annehmen, die Gemeinde, wie denn in einem anderen Teil des koischen Opferkalenders (v. Prott VIII B, 11 S. 29) erhalten ist: [θύ]στρα ἁ πόλις πα[ρέχει]. Danach hat v. Prott VII 11 – und ihm folgt Dittenberger, *Syll.* 618, 11 – ergänzt: τῶι δὲ [θεῶι ἱ]ερὰ δίδοται κριθᾶν τρία ἡμέδιμνα καὶ σπυ[ρ]ῶν τρεῖς τεταρτῆς, καὶ μελιτος τέτορες κοτυλ[έ]αι, καὶ τυροὶ ὀίεοι δυώδεκα, καὶ ἰπνὸς καινός, καὶ φρ[υγά]νων ἄχθος, καὶ ξυλέων ἄχθος, καὶ οἴνου τρία ἡμίχοα, während Paton-Hicks Nr. 39 und Bechtel, Dialectinschr. III 3638 ἰαρεῖ vermuten. Zwar die Begründung Dittenbergers II S. 410 A. 13: wäre ἰαρεῖ richtig, '*necessario* γέρη *dicendum fuit*', werden wir nicht gelten lassen, denn γέρη bedeutet nur Teile des Opfertiers (auch *Syll.* 566, 20), aber außer der Analogie von 617, 24 spricht auch IG XII 3,

330, 181 für θεῶι: ὁ ἐπιμηνιεύων . . παρέξει δὲ καὶ στεφά[νο]ς[1]) τοῖς θεοῖς καὶ τὰ λοιπὰ τὰ ποτὶ τὰν θυσί[αν] π[άντα. Es kommen hinzu die magnesischen Inschriften Dittenberger, *Syll.* 258, 56 und 257, 20 (Kern 38, 54 ff., 36, 19 ff.): ἐδόθη τοῖς θεαροῖς ἐπὶ τὰν κοινὰν ἱστίαν τᾶς πόλιος θῦσαι οἷς καὶ τᾶι θεοῖ ὅσον καὶ αὐτοὶ διδοῦσι und δόμεν δὲ καὶ ἐν ἀπαρχὰν τᾶι θεᾶι δραχμὰς ἐπιχωρίας δεκαπέντε καὶ τὸ ἐνέστιον θῦ[μ]α οἶν.[2]) Danach werden wir auch kein Bedenken tragen, in der magnesischen Inschrift Kern 99 = Dittenberger *Syll.* 554, 10 f. zu schreiben: λήψεται (sc. ὁ ἱερεύς) δ[ὲ τῶν θυομένων[3]) ἐ]ν τῶι τεμένει ἀφ' ἑκάστου ἱερείου σκέλος κα[ὶ τῶν διδομένων τ]ῶι θεῶι τὰ τρίτη μέρη, nicht καιομένων, wie Dittenberger will.[4])

Die Abschweifung hat uns gelehrt, daß das κεφαλὴν καὶ πόδας *Syll.* 633, 11 durchaus nicht vereinzelt steht, und das Vorkommen dieser beiden Stücke nebeneinander noch nicht auf ἔνδορα schließen läßt, wie auch, daß τῷ θεῷ διδόναι oder παρέχειν weder 633, 10 noch sonst irgendwo so viel wie θύειν ist, und wenn es 'auf den Altar legen' be-

1) Vgl. Zl. 188 und *Syll.* 734, 55. Dadurch wird die Richtigkeit der von Dittenberger, *Syll.* 616, 37 akzeptierten Ergänzung v. Protts στέ[μμα] bestätigt; Paton-Hicks Nr. 37 und Bechtel III 3636 geben στέ[αρ].

2) Das erste Mal erhalten also die Theoren, die außer dem Tier zu einem Opfer erforderlichen Dinge in natura, das andere Mal Geld zu ihrer Beschaffung, beidemal von der Stadt, deren Gäste sie sind. Aber auch hier wird man als Opfer nur das Schaf bezeichnen dürfen, wie es auch die Inschriften selbst tun, alles andere ist Beiwerk, ob es nun wie die Gerste, Wein, Honig, Kuchen dem Opfer im engeren Sinne dient oder wie die Kränze nur dem Schmucke.

3) Kern und Dittenberger ergänzen τεθυμένων. Nach *Syll.* 566, 27; 589, 29; 591, 10; 602, 2 usw. (vgl. *Syll.* III S. 212) halte ich θυομένων für wahrscheinlicher.

4) *Syll.* II S. 249 A. 8: '*ex eis visceribus, quae deo cremantur, priusquam in aram imponantur tertia cuiusque pars desecta sacerdoti cedit*'. τῷ θεῷ καίειν wird man überhaupt nicht sagen können. *Syll.* 8, 17 (vgl. 462, 10 und CIG 3137, 48) handelt es sich um ein Schwuropfer, wo es nur auf die Vernichtung des Geopferten ankommt. – Leider wissen wir noch immer nicht recht, was ἱερά und [θύ]στρα bedeuten. Vgl. v. Prott a. a. O., S. 22, Stengel, Wochenschrift f. klass. Phil. 1896, S. 687, Dittenberger, *Syll.* II S. 408 A. 16, III S. 216 u. ἱερά. [θύ]στρα findet sich bis jetzt nur im koischen Opferkalender, ἱερά ist vieldeutig, wie z. B. wiederum das Testament der Epikteta (IG XII 3, 330) zeigt, wo wir in dem schon zitierten Passus Zl. 177 ff. lesen: θυέτω .. ταῖς [Μο]ύσαις ἱερεῖον καὶ ἱερὰ ἑλλύτας . . πέντε . . ἀπὸ δὲ τούτων καρπώσει τοῖς θεο[ῖς τ]ά τε ἐκ τοῦ ἱερείου νενομισμένα ἱερὰ καὶ ἑ[λλύ]τας (also einen von den fünf) . . ., und 198: ὁ δὲ ἀρτυτὴρ διελεῖ τὰ ἱερὰ τοῖς παροῦσι. Die anderen Inschriften mit der ebenfalls aus Kos stammenden *Syll.* 734, 51 ff. vergleichend möchte ich annehmen, daß die ἱερά vorzugsweise in Kuchen bestanden: εἰσαγώγιον δὲ διδότω ὧι κα γένηται παιδίον . . , χοῖρον, ἱερὰ, λιβανωτόν, σπονδάν, στέφανον. Es wäre sehr auffallend, wenn hier das Gebäck fehlen sollte.

deuten sollte[1]), damit diese Bedeutung auch für θύειν nicht erwiesen wäre, und wir kommen jetzt auf die Worte ἔνδορα ἐνδέρεται καὶ θύεται ἐπὶ τᾶι ἱστίαι ἐν τῶι ναῶι zurück.

Θύειν heißt hier wie überall 'opfern', d. i. den Göttern ihren Anteil verbrennen, das übrige den Festteilnehmern zum Verzehren geben, sei es an Ort und Stelle wie *Syll.* 617, sei es zu Hause wie 616.[2])

Wird ein Tier geopfert, so bereitet man zuerst die σπλάγχνα zu, schon während das Fleisch zerlegt wird, und verbrennt davon auch den Göttern, indem man dabei Spenden gießt. (Aristoph. Fried. 1102 ff., Menand. bei Kock II S. 82, Fr. 292). Aristoph. *Plut.* 1130 klagt Hermes σπλάγχνων τε θερμῶν ὧν ἐγὼ κατήσθιον, wozu die Scholien bemerken: τῶν ἐγκάτων . . . ἡνίκα γὰρ ἐξῆγον ταῦτα τοῦ ἱερείου παραυτίκα αὐτοῦ ἔθυον (vgl. Athenion bei Kock *Fr. com.* III S. 370). Da der Ritus feststand, werden Bestimmungen über das Opfern der σπλάγχνα gewöhnlich nicht weiter getroffen, nur was die Priester etwa davon erhalten sollten, wird öfters gesagt (z. B. *Syll.* 599. 601. 602. 641): unser selten ausführlicher Opferkalender enthält auch darüber Anordnungen. Was nun die ἔνδορα anbetrifft, so bemerken wir zunächst, daß sie nicht auf dem Brandopferaltar vor dem Tempel (βωμός) geopfert werden sollen, wie das einleitende holokaustische Sühnopfer und die den Göttern geweihten Fleischstücke und Knochen, sondern auf dem Opferherd im Innern des Gebäudes. Das kann nur mit Teilen geschehen, deren Zubereitung weder große Feuerentwicklung noch lange Zeit erfordert, also porösen Stücken, die bald gar werden. Vergleichen wir ferner die begleitenden Umstände bei dem Opfer der σπλάγχνα auf dem Altar und der ἔντερα (offenbar der ungenießbaren Teile) neben demselben, wie wir sie 616, 34 ff. haben: καρπῶντι . . . τὰ σπλάγχνα ἐπὶ τοῦ βωμοῦ ἐπι[σπένδ]οντες μελίκρατον[3]), . . . [ἱερεὺς] δὲ τοῖς ἐντέροις ἐπιθυέ[τω θύ]η καὶ [τοὺς] φθόιας καὶ σπον-

---

1) Was ich bezweifle, wir würden die τράπεζα statt der ἱστία erwarten. Vgl. *Syll.* 645, 6. 10 auch 633, 20.

2) 'Ganz verbrennen' heißt καρποῦν, und das lesen wir denn auch in unseren Inschriften, wo es am Platze ist: 616, 34. 36. Vgl. καυτόν 616, 31 und 618, 9 f., προκαυτεύεται 617, 13. Bei der Gelegenheit sei darauf aufmerksam gemacht, daß 616, 34 [κ]αρπώντι τὸμ μὲγ χοῖ[ρον] καὶ τὰ σπλάγχνα ἐπὶ τοῦ βωμοῦ beweist, daß bei allen Holokausta das getötete Tier nicht sofort mit Haut und Haar verbrannt wurde, sondern die σπλάγχνα vorher herausgenommen wurden, ein Verfahren, das nach Eur. Suppl. 1205 und Verg. Aen. XII 214 f. auch für die σφάγια (die stets Holokausta sind) anzunehmen ist.

3) Zu einem Holokauston gehören weinlose Spenden. Vgl. IG III 77, 6 und mehr in meinen Kultusaltt.[2] 94. 111.

δὰ[ν ἄοινον][1]) καὶ κεκραμέναν[2]) mit der Schilderung 616, 47 ff., wo ebenfalls daneben Kuchen geopfert und ungewöhnlich reichliche Spenden gegossen werden: ἔνδορα ἐνδέρεται· ἐφ' ἑστίαν θύεται ἀλφίτων ἡμίεκτον ἄρτο[ι δύ]ο . . . καὶ τὰ ἔνδορα, καὶ ἐπισπένδει ὁ ἰε[ρεὺς] τούτοις οἴνου κρατῆρας τρεῖς; nehmen wir hinzu, daß erst nach diesen Bestimmungen die Anordnungen über die Verwendung des Fleisches folgen, was also darauf hinweist, daß das Opfer der ἔνδορα dem Verbrennen der θεομοιρία auf dem βωμός voranging, so werden wir nicht daran zweifeln können: ἔνδορα sind σπλάγχνα.[3]) Es ist dies ja auch von vornherein wahrscheinlich. Neben den ἔνδορα wird das Fell, in das sie hineingelegt werden, und außerdem Kopf und Füße erwähnt. Nun sehe man sich einmal in den Schaufenstern der Schlächterläden die ausgehängten Hammel an, was fehlt? Fell, Kopf, Füße und — σπλάγχνα.

1) So hat v. Prott auf meinen Vorschlag ergänzt und Dittenberger hat beigestimmt. Prott hat später (Bursians Jahresb. 1899, S. 84) sich zu dem Vorschlag von Paton-Hicks ἄκρατον bekannt. Es kommen außer bei Eidopfern, wo sie Regel sind, auch bei Totenopfern (Eur. *El.* 511. Luk. *De luct.* 19. Vgl. Gr. Kultusaltt.[2] 132) und wahrscheinlich auch bei Sühnopfern Spenden ungemischten Weines vor; so mag gerade hier zwischen Sühn- und Speiseopfer eine σπονδὴ ἄκρατος am Platze sein. Vgl. die milesische Inschr., Sitzungsber. der Berl. Akad. 1904, S. 627, Zl. 26.

2) Das ἐπιθύειν leitet bereits das Opfer für Zeus Polieus ein (Zl. 37 f. Vgl. *Syll.* II S. 403 A. 16), da muß auch Wein gespendet werden.

3) Daß wir von der Verwendung der σπλάγχνα *Syll.* 617 (im Gegensatz zu 616, 52) nichts weiter hören, kann sich daraus erklären, daß die ἔνδορα hier im Tempel verzehrt werden müssen, und das würde dann die Richtigkeit unserer Identifikation der ἔνδορα und σπλάγχνα bestätigen; aber man wird vorsichtig sein müssen: 617 ist überhaupt viel kürzer gefaßt (vgl. Zl. 13 gegenüber 616, 31 ff.), und auch von einer Fleischverteilung wird nichts weiter gesagt, als daß der Priester ein σκέλος erhalten soll. Freilich konnte von der Färse für 50 Drachmen (617, 7) ja auch nicht so viel fortgegeben werden, wie von dem mit solchem Aufwand beschafften Prachtochsen für Zeus, wenn zum Mahle genug übrig bleiben sollte.

XII. ΣΦΑΓΙΑ

Wenn man die blutigen Opfer der Griechen in zwei Hauptklassen einteilen wollte, schiede man sie am besten in solche, von denen gegessen wurde, und in solche, deren Fleisch nicht zur Speise benutzt, sondern vernichtet wurde. Zu der ersten Klasse würde dann die weit größere Masse der zum täglichen Bedarf geschlachteten Tiere, von denen ja in der Regel die Götter ihren Anteil empfingen, gehören, ferner wären dahin alle Fest- und Dank- und die gewöhnlichen Bittopfer zu rechnen; unter die zweite Klasse aber würden die Opfer an chthonische Gottheiten, Heroen und andere Tote, die Sühn- und Eidopfer und alle die fallen, welche einer Gottheit dargebracht werden, um ihren Zorn zu versöhnen oder sie zu bewegen, drohende Verluste abzuwehren — Opfer, die mit Sühnopfern nahe verwandt sind. Nur für diese zweite Klasse findet sich die Bezeichnung σφάγια.

σφάγια heißt nichts anderes als 'Blutopfer'; die Beschränkung des Ausdrucks auf die genannten Opfer hat ihren Grund offenbar darin, daß hier das Blut des Tieres die wichtigste oder wohl richtiger die einzige Darbringung war. Das Schlachten geschieht in der durch ἐντέμνειν bezeichneten Weise; meist wird dafür σφαγιάζεσθαι oder σφάζειν gesagt, niemals θύειν, denn θυσία bedeutet Speiseopfer, oft Opfer- oder Festschmaus.[1]) So erhalten die Eumeniden σφάγια σεμνά (Aisch. Eum.1006); die Winde (Xen. Anab. IV 5, 4); die Heroen Plut. Sol. 9 Περιφήμῳ καὶ Κυχρεῖ νυκτὸς σφάγια ἐντεμεῖν; die Toten Eur. Hel. 1564 σφάγια τῷ τεθνηκότι, El. 513f. πυρᾶς δ' ἐπ' αὐτῆς οἶν μελάγχιμον πόκῳ σφάγιον εἰσεῖδον αἷμα δ' οὐ πάλαι χυθέν.[2]) Auch bei Totenbeschwörungen bedient man sich ihrer, Max. Tyr. XIV 2 ἐντεμὼν σφάγια χεάμενος χοὴν ἀνεκαλεῖτο ψυχήν. Ferner bei Sühnungen und Reinigungen Athen. XIV 626F Μαντινεῖς . . . καθαρμὸν τῆς πόλεως ἐποιήσαντο σφάγια περιαγόντες κύκλῳ τῆς χώρας ἁπάσης, Plut. Quaest. rom. 68 τῷ δὲ κυνὶ πάντες ὡς ἔπος εἰπεῖν Ἕλληνες ἐχρῶντο καὶ χρῶνταί γε μέχρι νῦν ἔνιοι σφαγίῳ πρὸς τοὺς καθαρμούς.[3]) Endlich bei Schwuropfern Eur. Hik. 1196 ἐν ᾧ

1) Herod. V 99; Plat. Ion VI p. 535D; Aristot. Ath. Nik. IX 11,5; Schol. Aisch. Prom. 530 u. ö.

2) S. ferner Aristoph. Vög. 1559; Apollod. Epit. Wagn. S. 231.

3) S. auch Aisch. Eum. 450; Polyb. IV 21, 9; Plut. Crass. 19.

δὲ τέμνειν σφάγια χρή σε, Plut. Pyrrh. 6 συνήεσαν ὡς κατὰ σφαγίων ὁρκωμοτήσαντες.[1]) Weitaus am häufigsten aber begegnet uns das Wort bei den zuletzt genannten Opfern, die man angesichts einer drohenden Gefahr oder vor einer wichtigen, gleichfalls mit Gefahr verbundenen Unternehmung darbringt. Es treten solche Fälle namentlich im Kriege ein, vor Belagerungen, Flußübergängen, vor allem vor der Schlacht. Hier sind die σφάγια unerläßlich. Und zwar haben sie einen doppelten Zweck: einmal zu erfahren, ob dem Unternehmen Erfolg und Gelingen beschieden sein werde, sodann die Götter von vornherein durch ein freiwillig dargebrachtes und ihnen ganz und gar hingegebenes Opfer zu versöhnen; sie sollen dafür die Menschenleben, die bald großer Gefahr ausgesetzt sein werden, schonen. Es ist daher nur natürlich, daß sie stets von μάντεις vollzogen und öfters als χρηστήρια bezeichnet werden[2]), ebenso, daß in solchen Fällen die Sage und auch die Geschichte von Menschenopfern zu berichten weiß. Unum pro multis dabitur caput (Verg. Aen. V 815) ist auch griechischer Glaube gewesen. Zwar nennen Dichter und Schriftsteller solch ein Opfer ἄνομος (Aisch. Ag. 149), οὐχ ὅσιος (Eur. Iphig. T. 465, vgl. 41 und Androm. 625), παράνομος und βάρβαρος (Plut. Pelop. 21) oder eine ξένη θυσία (Paus. VII 19, 3; vgl. [Plat.] Min. 315C), aber man zwingt doch den Themistokles, vor der Schlacht bei Salamis drei gefangene Perser zu opfern (Plut. Them. 13, Aristid. 9), und nur die Geistesgegenwart eines aufgeklärteren Sehers erspart es dem Epameinondas, vor Leuktra ein ähnliches Opfer darbringen zu müssen (Plut. Pelop. 21f.), ja Phylarchos (bei Porphyr. De abst. II 56) sagt κοινῶς πάντας τοὺς Ἕλληνας πρὶν ἐπὶ πολεμίους ἐξιέναι ἀνθρωποκτανεῖν.[3]) Das ist natürlich übertrieben, aber in alten Zeiten wird es so gewesen sein, dies Opfer galt eben für das wirksamste, und verschiedene Kulte zeigen deutlich, wie für frühere Menschenopfer andere substituiert wurden.[4]) Solche Opfer heißen immer σφάγια, ja für Menschenopfer ist der Ausdruck so feststehend[5]), daß bei den Tragikern öfters ein wie ein Opfertier wehrlos hingeschlachteter Mensch σφάγιον heißt, auch wo von einem Opfer gar nicht die Rede ist[6]), während von Tieren σφάγιον in dieser abgeschwächten Bedeutung nie gesagt wird.

1) S. auch Dittenberger, Syll. 929, 26; Polyb. V 17, 11; Antiphon III 12 p. 130 u. a.

2) Aisch. Sept. 230; Soph. Ai. 220 und Lobeck zu d. St. Vgl. Eur. Ion 419.

3) Vgl. Parthen., Erot. 35; Mythogr. ep. Martini II 48. Mehr in meinen Kultusaltt. 114ff.

4) S. meine Kultusaltt. 117f.

5) Eur. Hek. 111, 121; Ion 278; Or. 658 u. a. m.

6) Eur. Or. 812, 1614; Tro. 747. u. a. m.

Die Lakedaimonier nehmen, wenn sie ins Feld ziehn, σφάγια παντοῖα mit.[1]) Das sind Tiere, eigens bestimmt, vor der Schlacht geopfert zu werden, aber auch die anderen Griechen versäumen solche Opfer nie, ehe sie den Kampf beginnen.[2]) Und zwar schlachtet man die Tiere erst, wenn das feindliche Heer in Sicht ist[3]), ja wenn es nicht anders geht, auch noch nachdem das Gefecht sich schon entsponnen hat (Thuk. VI 69). Dem Ausfall der Zeichen wird das größte Gewicht beigemessen; sind sie ungünstig, werden die Opfer wiederholt, und man wagt den Angriff oder die Zurückweisung des feindlichen Angriffs nicht eher, als bis der Seher günstige Zeichen verkündet; man läßt sich beschießen, ohne sich zu wehren, erleidet Verluste und rührt sich nicht.[4]) Denn die σφάγια, und das ist eine weitere Eigentümlichkeit, werden nicht hinter der Schlachtlinie oder inmitten des Heeres geschlachtet, sondern vor der eigenen Aufstellung, ja es scheint darauf angekommen zu sein, sie dem Feinde möglichst nahe zu schlachten. καὶ δὴ παρῆκται σφάγια τάξεων ἑκάς heißt es bei Eur. Heraklid. 673, πρὸ τῆς παρατάξεως σφαγιάζεται Marathos Plut. Thes. 32, ἔξω τῆς παρατάξεως läßt Pausanias bei Plataiai die Tiere schlachten (Plut. Arist. 17), und bei Thuk. VI 69 lesen wir μάντεις σφάγια προὔφερον τὰ νομιζόμενα (vgl. auch Eur. Phoin. 1109).

Schwierig ist es, sich ein Bild von der Ausführung dieser Opfer zu machen, namentlich deshalb, weil sie offenbar nicht alle in derselben Weise vollzogen wurden. Bei Toten-, Schwur- und Reinigungsopfern findet gar keine Zeichenbeobachtung statt, und auch sonst sind die Umstände, unter denen sie vollzogen wurden, so völlig verschieden von der zuletzt besprochenen Art der σφάγια, daß es verkehrt wäre, wollte man die bei den einen beobachteten Bräuche auch für die andern voraussetzen. Ja bei diesen selbst macht die Vermischung der doppelten Absicht, feindliche Gewalten oder, was dasselbe ist, gefürchtete Dämonen zu besänftigen, also apotropäisch zu wirken, und der anderen, Zeichen zu erlangen, leicht den Eindruck, als herrsche hier Inkonsequenz. Ohne Zweifel ist z. B. das erwähnte Menschenopfer des Themistokles ein σφάγιον, ebenso das Opfer der von Alexander belagerten Taulantier, von dem Arrian Anab. I 5 berichtet σφαγιασάμενοι παῖδας τρεῖς καὶ κόρας ἴσας τὸν ἀριθμὸν καὶ κριοὺς μέλανας τρεῖς, aber hier ist der Charakter des Sühnopfers – denn dazu wird man diese Präventivopfer rechnen

1) Xen. Resp. Lac. XIII 3; Plut. Lyk. 22.

2) Xen. Hell. IV 6, 10; VII 4, 30; Plut. Phok. 13; Eur. Or. 1602 u. ö.

3) Herod. VI 112; Xen. Hell. III 4, 23, Anab. VI 5, 8 u. ö.

4) Xen. Hell. IV 6, 10; Herod. IX 61 f. und ganz dramatisch ausgestaltet Plut. Aristid. 17 f.

müssen — so klar, daß man an Zeichenbeobachtung überhaupt nicht denken wird. Es prävaliert eben je nach den Umständen der eine Zweck und Wunsch oder der andere.[1])

Σφάζειν heißt, wo es nicht von Opfern steht, niedermetzeln, erbarmungslos hinschlachten.[2]) Lateinische Schriftsteller, die mit dem griechischen Ritus bekannt sind, gebrauchen bei Opfern, die der Grieche als σφάγια bezeichnen würde, den Ausdruck caedere[3]) oder ferire[4]); das Schwuropfer vor dem Zweikampf des Äneas und Turnus schildert Vergil Aen. XII 214 f.:

> in flammam iugulant[5]) pecudes et viscera vivis
> eripiunt.[6])

Weit wichtiger aber ist uns Sophokles Ai. 219 f. (vgl. 112 ff. 236); da heißen die von Aias grausam getöteten und zerfleischten Tiere χειροδαίκτα σφάγι' αἱμοβαφῆ, κείνου χρηστήρια ἀνδρός.[7]) Auch das auffallende und gesuchte μάχαιρα, ᾗ δ' ἂν διοίξῃς σφάγια καὶ τρώςῃς φόνον bei Eur. Hik. 1205 läßt sich vielleicht hierherziehn; schließlich mag man sich auch an die chthonischen Gottheiten dargebrachten Opfer in Hermione (Paus. II 35, 4) und Methydrion in Arkadien (Paus. VIII 37, 5) erinnern, wo die Tiere durch wildes Drauflosschlagen mehr zerstückelt als geschlachtet wurden. Die Haut wird den Tieren nicht abgezogen, es wäre das auch zwecklos, da das Fleisch ja nicht gegessen wird. Eur. El. 513 f. πυρᾶς δ' ἐπ' αὐτῆς οἶν μελάγχιμον πόκῳ σφάγιον εἰςεῖδον beweist dies ausdrücklich für die Totenopfer; daß es bei Eidopfern unterblieb, sahen wir schon S. 21, und auch bei kathartischen Opfern war das Abhäuten der Tiere nicht Brauch. Nur das sog. Διὸς κῴδιον, ein Widderfell, wurde zu Lustrationszwecken benutzt. Am häufigsten hat man zu Reinigungsopfern Schweine genommen, die überhaupt nicht abgezogen, sondern nur gesengt wurden, und bei der Entsühnung eines Schuldbefleckten genügte es, ihm Blut über die Hände zu gießen und es mit Wolle abzu-

1) Herod. VI 76 ἐσφαγιάζετο Kleomenes dem Erasinos, vor allem weil er Zeichen wünschte, gleich darauf τῇ θαλάττῃ, um sich vor Schaden bei der Überfahrt zu bewahren.

2) Xen. Anab. IV 1, 23; Hell. IV 4, 3; Thuk. VII 84; Aisch. Ag. 1433; Cho. 904 u. ö.

3) Varro bei Serv. zu Verg. Aen. III 67; Verg. Aen. V 96, 772; VIII 641; auch Cicero Pro Cluent. 68 § 194, Ad Att. I 13.

4) Z. B. Verg. Aen. VI 250 f.

5) Vgl. Plut. Arist. 21 εἰς τὴν πυρὰν σφάξας; Plat. Rep. III 4 p. 391 B τὰς τῶν ζωγρηθέντων σφαγὰς εἰς τὴν πυράν.

6) Vgl. auch Verg. Georg. IV 542.

7) S. Abh. XV.

wischen, bei Reinigungen eines Ortes aber ließ man entweder die Tiere selbst durch die Straßen laufen (Diog. Laert. I 110) oder trug sie um den zu lustrierenden Platz herum.[1]) Was für Opfer Lukian Περὶ θυσ. 13 meint, ὁ δὲ ἱερεὺς . . . πῦρ ἀνακαύσας ἐπέθηκε φέρων αὐτῇ δορᾷ τὴν αἶγα καὶ αὐτοῖς ἐρίοις τὸ πρόβατον, erfahren wir leider nicht; σφάγια sind es nicht, sonst hätten wir nicht den ἱερεύς, sondern den μάντις; auch ist ein solches Verfahren nur bei kleineren Tieren möglich, den schwarzen Stier, den die Smyrnaier nach Plut. Quaest. symp. VI 8, 1 der Bubrostis opfern, müssen sie zuvor zerstückeln, ταῦρον μέλανα καὶ κατακόψαντες αὐτόδορον ὁλοκαυτοῦσιν. Auf die Stelle ist so wie so wenig zu geben, Lukian moquiert sich über die Opfer überhaupt und verallgemeinert einen in bestimmten Fällen vielleicht vorkommenden Brauch, um das Lächerliche und Widerwärtige der Opfer drastischer zu veranschaulichen. Situationen unmittelbar vor den Schlachten schlossen, wie sie uns geschildert werden, eine längere Dauer der Opferhandlung aus, man mußte sehen, sobald wie möglich fertig zu werden. Der Tod des Tieres muß schnell erfolgt sein, vielleicht wartete man ihn nicht einmal ab[2]); auch das Schichten des Scheiterhaufens wird nicht viel Zeit erfordert haben, da sicherlich alle Vorbereitungen dazu getroffen waren und viele Hände zugreifen konnten. Aber die Hauptsache: Welche Zeichen beobachtete man?

Wiederholt finden wir neben den σφάγια noch ἱερά genannt, und aus beiden wird prophezeit: Xen. Anab. VI 5, 21 τά τε ἱερὰ ἡμῖν καλά, τά τε σφάγια κάλλιστα, I 8, 15 ὅτι τὰ ἱερὰ καὶ τὰ σφάγια καλὰ εἴη. Vgl. IV 13, 9 und 18. Was bedeutet nun ἱερά und was σφάγια?

ἱερά heißt oft Fleischstücke vom Opfertier[3]), namentlich aber Eingeweide[4]): hier ist es ein verkürzter Ausdruck für die den Eingeweiden der ἱερεῖα entnommenen Zeichen. Das lehren auch Herod. IX 39 καὶ γὰρ οὗτος (Μαρδόνιος) Ἑλληνικοῖσι ἱροῖσι ἐχρᾶτο, μάντιν ἔχων Ἡγησίστρατον, und Xen. Anab. V 6, 29 ᾔδει γὰρ καὶ ἐμὲ οὐκ ἄπειρον ὄντα διὰ τὸ ἀεὶ παρεῖναι τοῖς ἱεροῖς. Da könnte man ἱερά mit 'Opfer' übersetzen, aber Opfer, aus denen geweissagt wird, und zwar, wie aus den Stellen hervorgeht, ἱερεῖα, nicht σφάγια.[5]) Wenn also nur gesagt wird τὰ ἱερὰ ἐγένετο oder καλὰ ἦν, so heißt das: die durch Hieroskopie festgestellten Zeichen waren günstig. Denn wo nicht unmittelbare Ge-

1) Paus. IX 22, 2; Polyb. IV 21, 9; Athen. XIV 626F.

2) Vgl. Verg. Aen. XII 214 und Strack, Aboda Zara (Leipz. 1909) S. 6.

3) Il. Λ 775, Od. μ 362; Xen. Hell. III 3, 4; IG XII 3, 330, 178 u. ö.

4) Eur. El. 826; Xen. Anab. II 1, 9, VI 4, 15; Hell. III 4, 19; Plut. Ages. 9, Caes. 43.

5) So z. B. auch Xen. Kyrup. III 3, 34.

fahr drohte und sofortige Entscheidung gefordert wurde, sondern wo man erst überlegte, ob man überhaupt anfangen solle, da genügte die Prophezeiung aus den ἱερά. Klearchos sagt im Kriegsrat am Tage nach Kunaxa ἐμοὶ θυομένῳ ἰέναι ἐπὶ βασιλέα οὐκ ἐγίγνετο τὰ ἱερά (Xen. Anab. I 7, 18), als die Griechen und Mardonius überlegen, ob sie vorgehn oder das Heranrücken des Gegners erwarten sollen, befragen beide Parteien nur ἱερά, nicht σφάγια (Herod. IX 36f.)[1]), ebenso Aemilius Paulus vor Pydna (Plut. Aem. Paul. 17), und Aischines wirft dem Demosthenes vor, daß er trotz ungünstiger ἱερά ins Feld gezogen sei (Aischin. III 131).

Den ἱερά gegenüber und streng von ihnen unterschieden stehn die σφάγια. Gewöhnlich wird, wenn man sie befragt, nur ein Tier geschlachtet, es heißt aber auch dann niemals τὸ σφάγιον καλὸν ἦν, sondern immer steht der Plural. Xenophon (Anab. VI 5, 8) sagt: οὐκ ἐγένετο ἐπὶ τοῦ πρώτου καλὰ τὰ σφάγια; zu πρώτου wird man sich ἱερείου denken, wie z. B. gleich die Stelle kurz vorher (§ 2) lautet καὶ γίγνεται τὰ ἱερὰ ἐπὶ τοῦ πρώτου ἱερείου; aber Xenophon wendet die Termini peinlich streng an, er läßt an der ersten Stelle ἱερείου deshalb fort, weil es nicht der zutreffende Ausdruck beim σφάγιον ist[2]), man hat nur allgemein 'Tier' zu ergänzen. σφάγια bedeutet also auch: Zeichen, die man den als σφάγια bezeichneten Opfern entnimmt. Während so ἱερά und σφάγια sich genau entsprechend gegenüberstehn, fehlt ein dem ἱερεῖον entsprechender Ausdruck, die Sprache hat auch dafür nur das Wort σφάγιον. Werden nun sowohl ἱερεῖα[3]) wie σφάγια geschlachtet, und findet bei den ersteren Eingeweideschau statt, wie es in den hier in Betracht kommenden Fällen stets geschah, so ist der Schluß unabweisbar: bei den σφάγια beobachtete man andere Zeichen. Das bestätigt denn auch Eur. Phoin. 1255ff.:

μάντεις δὲ μῆλ' ἔσφαζον, ἐμπύρους τ' ἀκμάς
ῥήξεις τ' ἐνώμων, ὑγρότητ' ἐναντίαν
ἄκραν τε λαμπάδ', ἣ δυοῖν ὅρους ἔχει
νίκης τε σῆμα καὶ τὸ τῶν ἡσσωμένων.

Die Verse sind nicht leicht zu erklären, auch Valckenaers Gelehrsamkeit hat in dem Kommentar zu der Stelle mehr Material, das sich auf Hieroskopie im allgemeinen bezieht, beigebracht, als das Verständnis des Textes selbst erschlossen. Die Seher beobachteten ἐμπύρους ἀκμάς, das

1) Vgl. Herod. VII 219 u. a.

2) Plutarch Aristid. 18 weicht der Bequemlichkeit wegen vom sakralen Sprachgebrauch ab, Herodot IX 61 bei derselben Schilderung nicht.

3) Die den Göttern dargebracht werden und dem Heer den Fleischbedarf liefern. Vgl. Plut. Aem. Paul. 17 u. oft.

kann nur heißen die Intensität der Flamme, ἀναδόσεις τῆς φλογός, wie die Scholien erklären. Auch Plut. Them. 13 ist das helle Aufleuchten der Flamme ein gutes Zeichen, und von dem Sehergeschlecht der Iamiden in Olympia wissen wir, daß sie auf das μαντεύεσθαι ἐκ τῆς τοῦ πυρὸς ἀναδόσεως sich besonders verstanden.[1]) — ῥήξεις τ' ἐνώμων.[2]) Das Bersten. Welches Dinges? Die Scholien antworten: der Galle und der Harnblase, und es wird richtiger sein, ihnen zu folgen, als mit Valckenaer die Worte auf die Flamme zu beziehn, die sich spalten und in getrennten Spitzen emporstreben könne.[3]) — ὑγρότητ' ἐναντίαν. Auch hier wird an das Feuer zu denken sein, dessen Kraft durch den Feuchtigkeitsgehalt der brennenden Opferstücke beeinträchtigt werden kann, also: das 'hinderliche' Naß. — ἄκραν τε λαμπάδα. Die Scholien liefern eine Auswahl von Erklärungen, die offenbar falschen, wie es scheint, veranlaßt durch die Bezeichnung der spitz aufragenden Flamme als κέρκος; die richtige ist ohne Zweifel τὸ ἄκρον τοῦ πυρός, εἰ μὲν ὀξὺ τὸ πῦρ ἔρχεται, νίκην δηλοῖ, εἰ δ' εἰς πλατύ, ἥτταν.

Aber was legte man in die Flamme hinein, was verbrannte man? Unmöglich das ganze Tier. Xenophon schlachtet einmal ein Rind, weil keine μῆλα vorhanden sind (Anab. VI 4, 25), Pausanias schlachtet vor Plataiai viele Tiere ἄλλα τοῦ μάντεως ἐπ' ἄλλοις ἱερεῖα καταβάλλοντος (Plut. Arist. 18), und mag diese Schilderung auch übertrieben sein, so spricht doch auch Herodot (IX 61) von mehreren Tieren, wie ja denn zahlreiche Beispiele zeigen, daß man es mit neuen Opfern versuchte, wenn das erste ungünstig ausfiel. Die Flamme wäre erstickt worden, hätte man die Leiber der Tiere alle auf den Scheiterhaufen legen wollen, und sie allmählich, in Stücke zerhackt, dem Feuer zu übergeben, ging wohl bei in aller Ruhe vollzogenen Holokausten an[4]), aber nicht hier, wo jede Minute kostbar war, und Säumen das Verderben bringen konnte.[5]) Also nur Teile der σπλάγχνα. Die Scholien zu Eur. Phoin. 1256 bemerken

1) Schol. Pind. Ol. VI 111b Drachm. S. 178. Vgl. auch Soph. Ant. 1010 ff. und Aisch. Prom. 498 (φλογωπὰ σήματα), obwohl da σφάγια nicht genannt sind.

2) Vgl. Szymanski, Sacrificia militaria, Marburg. Diss. 1908 S. 83 ff.

3) Auch Schlitze im Fell zu verstehn, scheint mir unmöglich. Vgl. Strack a. a. O. aus einer jüdischen Ritualschrift: 'Wie verfährt der Götzendiener? Er reißt das Tier auf, während es noch am Leben ist. Dann faltet sich der Riß im Fell und bekommt eine runde Form; wenn das Aufreißen nach dem Schlachten geschieht, wird der Riß länglich.'

4) Vgl. Diels, Sibyll. Bl. 69 ff.

5) Auch daß ein in Fett gewickelter Schenkel verbrannt wurde (Schol. Eur. Phoin. 1555), ist unglaublich. Es geschah das nur bei Speiseopfern, und prophezeit werden kann aus dem Schenkel nicht

zu ῥήξεις: τηροῦσι γὰρ οἱ μάντεις τὰς χολὰς πῶς τὴν ὑγρότητα ἀκοντίζουσι. Das ist glaublich; die Galle wird auch sonst verbrannt[1]) und ist für die Hieroskopie besonders wichtig.[2]) Aber auch an dem Folgenden läßt sich nicht zweifeln: καὶ τὴν κύστιν μεστὴν οὔρου ἐν τῷ στόματι ἐρίῳ δεσμοῦντες ἐπετίθουν τῷ πυρὶ καὶ ἐπετήρουν ποῦ ῥαγήσεται καὶ ποῦ ἀκοντίσει τὸ οὖρον. Es bestätigt dies vor allem das Zitat aus Sophokles' Μάντεις (Frgm. 362 N.[2]) τὰς μαλλοδέτας κύστεις, sodann das Scholion zu Aisch. Sept. 230 διὰ σφαγίων τὰς μαντείας ποιεῖσθαι ὁρῶντες τὴν τοῦ ζῴου χολὴν καὶ τὸ ἧπαρ καὶ τὴν κύστιν. Auch die jüngeren Scholien zu Aisch. Prom. 484 τῆς χολῆς, ἥτις ἐκβληθεῖσα καὶ ἀνατιναγεῖσα πρὸς τὸ τῶν πολεμίων μέρος ἦτταν τούτων ἐσήμαινεν, darf man heranziehn, gerade weil sie etwas anderes angeben als die Euripidesscholien (Dindorf III 327): καὶ εἰ μὲν εἰς αὐτούς, νικητὰς ἑαυτοὺς ἐκάλουν, εἰ δὲ εἰς τοὺς ἐναντίους, καταβολὴν ἑαυτῶν ἐμαντεύοντο. Sie schöpfen also aus einer anderen Quelle. Danach ist mit Sicherheit anzunehmen: die Galle und die Urin enthaltende Harnblase, deren Mündung man mit einem Wollfaden verschloß, wahrscheinlich auch die Leber, wurden ins Feuer gelegt, und beeinträchtigte die entströmende Flüssigkeit die Entwickelung der Flamme erheblich, so galt das für ein schlechtes Zeichen. Was mit den Körpern der Tiere geschah, wissen wir nicht. Themistokles wird die Leichen der drei geschlachteten Perser ins Meer geworfen haben (Plut. Them. 13), in anderen Fällen hat man die Leiber der Opfertiere vermutlich vergraben oder verbrannt, wenn man Zeit dazu fand; zunächst blieben die Tiere wohl liegen, wo sie getötet waren, das Opfer hatte seinen Zweck ja doch erfüllt. Dafür spricht Arr. Anab. I 5 ἐξέλιπον . . . τὰ κατειλημμένα πρὸς σφῶν χωρία, ὥς τε καὶ τὰ σφάγια αὐτῶν κατελήφθη ἔτι κείμενα. Wie wir uns das Verfahren vorstellen, mußte die geschickte Schichtung des Scheiterhaufens von besonderer Wichtigkeit sein. Das bestätigt eine Stelle aus Aristoph. Fried. 1026: οὐκοῦν δοκῶ σοι μαντικῶς τὸ φρύγανον τίθεσθαι;

Auf Altären wurden diese Opfer natürlich nicht verbrannt, sie wurden an jedem Ort dargebracht und waren zudem fluchbeladen. Spenden werden niemals erwähnt, sie scheinen also zu fehlen, man sähe ihren Zweck auch nicht ein, und die Flüssigkeit hätte nur das Entfalten und rasche Umsichgreifen des Feuers gehindert. Aus Arr. Anab. VI 19, 5 und I 11, 6 ist nicht das Gegenteil zu schließen.[3]) Die Stellen lauten: ἐνταῦθα ταύρους τε σφάξας τῷ Ποσειδῶνι ἀφῆκεν εἰς τὴν θάλασσαν καὶ σπείσας

1) Menand. bei Athen. IV 146F; Plut. Conjug. praec. 27.
2) Aisch. Prom. 495; Soph. Ant. 1010; Eur. El. 828.
3) Wie Szymanski a. a. O. S. 78 f. will.

ἐπὶ τῇ θυσίᾳ τήν τε φιάλην χρυσῆν οὖσαν καὶ κρατῆρας χρυσοῦς ἐνέβαλεν ἐς τὸν πόντον χαριστήρια, εὐχόμενος σῷόν οἱ παραπέμψαι τὸν στρατὸν τὸν ναυτικόν, ὄντινα ξὺν Νεάρχῳ ἐπενόει στέλλειν ὡς ἐπὶ τὸν κόλπον τὸν Περσικόν, und ἐπειδὴ κατὰ μέσον τὸν πόρον τοῦ Ἑλλησπόντου ἐγένετο, σφάξαντα ταῦρον τῷ Ποσειδῶνι καὶ Νηρηίσι σπένδειν ἐκ χρυσῆς φιάλης ἐς τὸν πόντον. Die Schilderung zeigt auf den ersten Blick, wie völlig verschieden diese Opfer von unseren σφάγια sind. Es sind Opfer für den Meeresgott, ihm ganz hingegeben wie oft[1]), aber nicht in kritischer Lage, auch nicht, um zu erkunden, ob die Unternehmung glücken werde, oder man sie lieber aufgeben solle, sondern Bittopfer, die sich von andern nur durch die Großartigkeit der Gaben unterscheiden; Zeichenbeobachtung findet überhaupt nicht statt, und ein μάντις ist gar nicht beteiligt. Ebensowenig aber gehört Herod. VII 167 her ὁ δὲ Ἀμίλκας ἐν τούτῳ τῷ χρόνῳ μένων ἐν τῷ στρατοπέδῳ ἐκαλλιερέετο ἐπὶ πυρῆς μεγάλης σώματα ὅλα καταγίζων, ἰδὼν δὲ τροπὴν τῶν ἑωυτοῦ γενομένην, ὡς ἔτυχε ἐπισπένδων τοῖσι ἱροῖσι, ὥσε ἑωυτὸν ἐς τὸ πῦρ. Auch findet hier das Opfer nicht vor dem Beginn der Schlacht statt, sondern als schon die Entscheidung nahe ist, und der angsterfüllte Feldherr bringt im Lager die bei den Karthagern üblichen großen holokaustischen Opfer, um die grausame Gottheit zu versöhnen und zu gewinnen.

Das hat uns zugleich auf die Frage geführt: wurden denn die σφάγια überhaupt einer bestimmten Gottheit geopfert?

Eigentlich ist sie schon damit beantwortet, daß diese Opfer gar keine Darbietung sind, doch es gibt Stellen, die dem zu widersprechen scheinen. Zwar wenn es Xen. Anab. IV 5, 4 heißt ἔνθα δὴ τῶν μάντεών τις εἶπε σφαγιάσασθαι τῷ ἀνέμῳ, καὶ σφαγιάζεται, so sahen wir schon, daß dies nur als ein Opfer für eine Gottheit chthonischen Charakters anzusehn ist, und ob die Zeichen günstig waren oder überhaupt welche beobachtet wurden, wird nicht gesagt, aber Herod. VI 76 steht ἀπικόμενος δ' ὧν ὁ Κλεομένης ἐπὶ τὸν ποταμὸν τοῦτον (den Erasinos in Argos) ἐσφαγιάζετο αὐτῷ; als die Zehntausend auf ihrem Rückzug aus Persien den Kentrites überschreiten wollen, ἐσφαγιάζοντο οἱ μάντεις εἰς τὸν ποταμόν· ἐπεὶ δὲ καλὰ ἦν τὰ σφάγια κτλ. (Xen. Anab. IV 3, 18); in der Nacht vor der Schlacht bei Gaugamela Ἀλέξανδρος . . . πρὸ τῆς σκηνῆς μετὰ τοῦ μάντεως . . . διέτριβε . . . τῷ Φόβῳ σφαγιασάμενος (Plut. Alex. 31), und ebenso Θησεὺς κατά τι λόγιον τῷ Φόβῳ σφαγιασάμενος συνῆψεν αὐταῖς (i. e. Ἀμαζόσι Plut. Thes. 27). Endlich Xen. Hell. IV 2, 20 σφαγιασάμενοι

1) Eur. Hel. 1584 ff.; Athen. VI 261 E; Plut. Sept. sap. conv. 20; Suid. u. περίψημα. Vgl. auch App. Bell. Mithr. 70 p. 480; Dio Cass. XLVIII 48; Apoll. Rhod. IV 1595.

οἱ Λακεδαιμόνιοι τῇ Ἀγροτέρᾳ ὥσπερ νομίζεται τὴν χίμαιραν (vgl. Xen. Resp. Lac. XIII 8; Plut. Lyk. 22). – Xen. Anab. IV 3, 18 ist zwar nicht gesagt, daß das Opfer dem Flußgott dargebracht wurde, aber da das Blut des Tieres ins Wasser fließt, und man den Flußgöttern εἰς ποταμὸν ἔσφαξε, wie den Meeresgöttern εἰς θάλατταν, ist anzunehmen, daß man auch hier, wie Herod. VI 76, sich dem Flußgott durch das Opfer empfehlen wollte, und wir haben die Vermischung zweier Zwecke: ein Vorzeichen zu erhalten und den Gott gnädig zu stimmen, oder genauer den Schaden abzuwenden, den sein Zorn zufügen könnte, denn alle σφάγια sind, wie gesagt, apotropäischer Natur. Φόβος ist überhaupt kaum ein Gott zu nennen[1]), es ist der Dämon des Schreckens, Theseus und Alexander beten nicht, daß er ihnen helfe, sondern daß er ihnen fernbleibe, Artemis Agrotera aber ist Schlachtgöttin, auch in Athen ὁ πολέμαρχος θύει μὲν θυσίας τῇ τε Ἀρτέμιδι τῇ Ἀγροτέρᾳ καὶ τῷ Ἐνυαλίῳ (Aristot. Ath. Pol. 58): Xenophon wird nichts anderes haben sagen wollen, als daß die Lakedaimonier sie beim Schlachten der σφάγια anriefen. Pausanias IX 13, 2 sagt ausdrücklich τοῖς βασιλεῦσιν αὐτῶν (τῶν Λακεδαιμονίων) ἐς τὰς ἐξόδους πρόβατα εἵπετο, θεοῖς τε εἶναι θυσίας καὶ πρὸ τῶν ἀγώνων καλλιερεῖν. Mit dem letzten sind die σφάγια gemeint, sie sind also keine θυσίαι für θεοί. Es wäre auch gar nicht denkbar, daß an den zahllosen sonstigen Stellen, wo wir σφάγια erwähnt finden, nie gesagt sein sollte, wem man sie opferte, wären sie überhaupt einer Gottheit dargebracht worden. Es ist ganz so wie mit den Eidopfern, auch da ruft man wohl bestimmte Götter an, die Tiere aber werden ihnen nicht dargebracht.

Auch die σφάγια müssen ihre Geschichte, d. h. Entwicklung, gehabt haben. Nach den bei andern Völkern beobachteten Analogien zu schließen, müssen sie sehr alt sein, die komplizierte Zeichenbeobachtung aber viel jünger. Wahrscheinlich hat man sie zuerst nur den gefürchteten Göttern oder Dämonen geopfert, um ihren Haß und Blutdurst zu beschwichtigen, und erst später ist die Mantik hinzugetreten, die allmählich die Bedeutung des Opfers immer mehr verschoben und verändert hat, so daß zur Zeit Herodots und Xenophons der Wunsch, ein Zeichen zu erhalten, in den meisten Fällen die Veranlassung, sie vorzunehmen, gegeben hat.

ΣΦΑΓΙΟΝ

Theophrast bei Athen. VI 79 p. 261 E erzählt von einem delphischen Orakelspruch, der den Tirynthiern geworden sei: sie würden von dem

1) Vgl. Usener, Götternamen, 367, 7. Deubner, Athen. Mitt. XXVII 253 ff.

Übel befreit werden, ἣν θύοντες Ποσειδῶνι ταῦρον ἀγελαστὶ τοῦτον ἐμβάλωσιν εἰς τὴν θάλατταν. Um nicht zum Lachen gereizt zu werden, hätten sie Kinder vom Opfer ferngehalten, ein Knabe aber, der sich trotzdem in die Gesellschaft gemischt hatte, habe die ihn Fortweisenden gefragt: Τί δῆτ'; δεδοίκατε μὴ τὸ σφάγιον ὑμῶν ἀνατρέψω; worauf sie in Gelächter ausbrachen. Worin besteht der Witz?

σφάγιον könnte das Tier bezeichnen und zweitens die Schale, in der man das Blut des Opfers auffängt. Die gewöhnliche Form hierfür ist σφαγεῖον, aber der Scholiast zu Od. γ 444 sagt: ἀμνίον· οἱ Ἀττικοὶ σφάγιον αὐτὸ καλοῦσιν. Ebenso Eustath. zu γ 445 p. 1476: Ἀττικοὶ δὲ σφάγιον τὸ τοιοῦτον ἀγγεῖον καλοῦσιν, εἰς ὃ πρῶτον αἷμα δεχόμενοι τῷ βωμῷ ἐπέχεον, und Pollux X 97: σφάγιον, ᾧ ὑποδέχονται τὸ αἷμα τῶν ἱερείων. Aber das Wortspiel wäre zu billig, und wenn man σφάγιον, wie natürlich, 'Schale' verstand, so enthielten die Worte durchaus nichts Komisches. Anders konnte man sie aber nicht gut verstehn; vgl. Athen. IX 496B: πλημοχόη. σκεῦος κεραμεοῦν . . . χρῶνται δὲ αὐτῷ ἐν Ἐλευσῖνι . . . δύο πλημοχόας πληρώσαντες . . . καὶ ἀνιστάμενοι, ἀνατρέπουσιν. So übersetzt denn auch Schweighäuser die Worte: *An veremini ne vas ego vestrum evertam, quod sanguinem victimae recepturum est?* Aber eine Erklärung gibt weder er, noch habe ich sie sonst gefunden. Doch bietet sie sich, wenn man andere derartige Opfer zum Vergleich heranzieht. Arrian VI 19 erzählt von Alexander: αὐτὸς δὲ . . . ἐς τὸ πέλαγος ἀνέπλει. . . . ἐνταῦθα ταύρους τε σφάξας τῷ Ποσειδῶνι ἀφῆκεν εἰς τὴν θάλασσαν· καὶ σπείσας ἐπὶ τῇ θυσίᾳ τήν τε φιάλην χρυσῆν οὖσαν καὶ κρατῆρας χρυσοῦς ἐνέβαλεν ἐς τὸν πόντον χαριστήρια. Bei Suidas u. περίψημα heißt es: καὶ οὕτως ἐνέβαλλον τῇ θαλάσσῃ, ὡσανεὶ τῷ Ποσειδῶνι θυσίαν ἀποτινύντες. Eur. Hel. 1584 ff. schlachtet Menelaos dem Poseidon und den Töchtern des Nereus einen Stier an Bord des Schiffes, αἵματος δ' ἀπορροαὶ ἐς οἶδμ' ἐσηκόντιζον. Ebenso bei Apollon. Rhod. IV 1595 Iason dem Triton einen Widder σφάξε κατὰ πρύμνης . . . ἐς ὕδατα λαιμοτομήσας ἧκε κατὰ πρύμνης. Man schlachtet die Tiere also εἰς θάλατταν, d. h. über der Wasserfläche, so daß das Blut unmittelbar ins Meer strömt, ganz so wie man den Flußgöttern εἰς τὸν ποταμόν (Herod. VII 113, Xen. Anab. IV 3, 18, Dittenberger, Syll. 615, 37) oder εἰς πηγήν (Paus. I 34, 3) opfert. Das σφάγιον ist also in unserm Fall das Meer selbst, und das wird der Knabe freilich nicht umstürzen.

XIII. ENTEMNEIN

Ἐντέμνειν und ἔντομον ist als Wort jünger als Homer, die Sache, d. h. den Opferritus, den ἐντέμνειν bezeichnet, kennen die homerischen Gedichte bereits: Γ 292 ἦ καὶ ἀπὸ στομάχους ἀρνῶν τάμε νηλέι χαλκῷ, Τ 197: κάπρον ἑτοιμασάτω ταμέειν Διί τ' Ἠελίῳ τε und 266: ἦ καὶ ἀπὸ στόμαχον κάπρου τάμε νηλέι χαλκῷ, und auch λ 35: τὰ δὲ μῆλα λαβὼν ἀπεδειροτόμησα ἐς βόθρον.

Die Scholien geben eine doppelte Erklärung des Wortes, die eine zu A 459 (vgl. auch Eustath. zu d. St.): πάλιν δὲ τοῖς ἥρωσιν ὡς κατοιχομένοις ἔντομα ἔθυον ἀποβλέποντα[1]) κάτω εἰς τὴν γῆν, Schol. Apoll. Rhod. I 587: ἔντομα δὲ τὰ σφάγια· κυρίως τὰ τοῖς νεκροῖς ἐναγιζόμενα διὰ τὸ ἐν τῇ γῇ αὐτῶν ἀποτέμνεσθαι τὰς κεφαλάς. οὕτω γὰρ θύουσι τοῖς χθονίοις. Die zweite Erklärung setzt ἐντέμνειν = ἐκτέμνειν und ἔντομα = εὐνουχισθέντα oder εὐνοῦχα. Beide stehn nicht im Widerspruch, sondern ergänzen einander, man hat in der Tat bei gewissen Opfern die Tiere, die man nach dem uns geschilderten Ritus schlachtete, unmittelbar vor oder beim Opfer kastriert[2]), falsch ist nur, daß der Ausdruck ἐντέμνειν als solcher auch diese Prozedur bezeichnete; er bedeutet nur dem mit gesenktem Kopf zur Erde niedergedrückten Tier einen tiefen Schnitt in den Hals beibringen. Die Alten beschreiben das Verfahren nicht weiter, das man sich auch leicht vorstellen kann, recht anschaulich aber macht die Art des σφάττειν selbst eine Lukianstelle: Πῶς δεῖ ἱστ. συγγραφ. 25: Boshaft spottend läßt Lukian einen Selbstmörder, der eine ganz eigene Todesart wählen will, sich abschlachten wie ein Opfertier κατάξαντα τὸν μέγιστον τῶν σκύφων ἐνὶ τῶν θραυσμάτων χρήσασθαι εἰς τὴν σφαγὴν ἐντεμόντα τῇ ὑάλῳ τὸν λαιμόν. Der Ritus des ἐντέμνειν ist nicht allein bei Totenopfern üblich und vorgeschrieben, sondern auch bei Schwur- und Sühnopfern und allen, die man technisch als σφάγια bezeichnet. Hesychios bemerkt richtig u. ἔντομα· ὅρκια καὶ καθάρματα. Das Wort findet sich aber viel seltener, als man danach erwarten sollte. Das liegt daran, daß sich für die verschiedenen Arten der in Betracht kommenden Opfer andere Termini eingebürgert haben: für die Totenopfer ἐναγίζειν, für die Schwuropfer τέμνειν, für alle σφαγιάζεσθαι (seltener σφάττειν). In all den Fällen aber ist der mit ἐντέμνειν bezeichnete Ritus beobachtet worden. Für Toten- oder Heroenopfer haben wir es z. B. Thuk. V 11: dem Brasidas οἱ Ἀμφιπολῖται . . . ὡς ἥρωι ἐν-

1) S. S. 113. 2) S. S. 82.

τέμνουσι; Plut. Sol. 9: τὸν δὲ Σόλωνα διαπλεύσαντα νυκτὸς εἰς τὴν νῆσον ἐντεμεῖν σφάγια Περιφήμῳ καὶ Κυχρεῖ τοῖς ἥρωσιν; Plut. Pelop. 22: λαβόντες τὴν ἵππον ἐπὶ τοὺς τάφους ἦγον τῶν παρθένων καὶ κατευξάμενοι καὶ καταστρέψαντες;[1]) Luk. Skyth. 1: Toxaris ἥρως ἔδοξε καὶ ἐντέμνουσιν αὐτῷ Ξένῳ Ἰατρῷ οἱ Ἀθηναῖοι (s. auch Apoll. Rhod. II 840, 926 u. a.). Für Eidopfer ist es trotz des sonderbaren Ausdrucks, der auf eine arge Zote hinausläuft, doch wohl aus Aristoph. Lys. 192: εἰ λευκόν ποθεν ἵππον λαβοῦσαι τόμιον ἐντεμοίμεθα zu entnehmen; die Sache selbst, d. h. der Opferritus ist schon dadurch gesichert, daß Eidopfer σφάγια sind (Eur. Hik. 1196, Antiph. III 12 p. 130 usw.). Für karthartische Opfer Plut. Quaest. rom. 111: (κύων) ἀποτροπαίων καὶ καθαρσίων ἐπέχει μοῖραν. ἐν δὲ Λακεδαίμονι τῷ . . . Ἐνυαλίῳ σκύλακας ἐντέμνουσι. Überhaupt bei Opfern chthonischen Charakters Herod. II 119: (ἀνέμοις) λαβὼν δύο παιδία ἀνδρῶν ἐπιχωρίων ἔντομά σφεα ἐποίησεν, VII 191: ἔντομά τε ποιεῦντες τῷ ἀνέμῳ οἱ μάγοι, Arr. Ind. 20: σφάγια τῷ Ποσειδῶνι ἐντεμεῖν καὶ ὅσοι ἄλλοι θεοὶ θαλάσσιοι.

Die Lage des Kopfes kann für den Brauch nicht bestimmend gewesen sein, obwohl die Alten sagen, das den uranischen Gottheiten dargebrachte Tier sollte gen Himmel, das den chthonischen geweihte zur Erde blicken; ein Tier kann auch, wenn der Kopf erhoben, also nach rückwärts gezogen wird, sehr wohl auf dieselbe Weise geschlachtet werden: der Grund war, daß nichts vom Blute verloren ging, das in ein Loch oder eine Röhre auf dem Grabe floß, oder von der Erde oder dem Wasser aufgenommen werden sollte. Bei all diesen Opfern wird der Leib des Tieres vernichtet, die dargebotene Gabe ist nur das Blut. Am häufigsten wird ἐντέμνειν von Schafen gesagt, daneben finden wir Schweine, Aristoph. Lys. 192, wo es freilich bei dem Vorschlag bleibt[2]), Plut. Pelop. 22, Luk. Skyth. 1 f. ein Pferd, vom Rind braucht den Ausdruck nur Philostratus Her. XIX p. 741. Aber es gehört zur Signatur der Stilistik der Sophistenzeit, daß sie die alten Termini falsch anwendet, Philostratus tut das häufig. Es würde schon praktisch große Schwierigkeiten machen, einen Stier so zu schlachten, aber ausgenommen einige heroisierten Helden dargebrachte Opfer (IG II 469 f. Ath. XIII 574F Plut. Arist. 21) kommen Rinderopfer in all diesen Kulten nicht vor.

---

1) So wird mit dem Palat. zu schreiben sein, nicht κατασταίψαντες. Das Bekränzen eines Totenopfers ist unwahrscheinlich; wäre es aber geschehn, so wäre das Tier bereits bekränzt zum Grabe hingeführt, nicht erst nach Beginn der Opferhandlung bekränzt worden.

2) Vgl. das Schol. und Pseudokallisth. III 25, Apoll. Rhod. II 1175f., auch Paus. III 20, 9.

XIV. ΑΙΡΕΣΘΑΙ ΤΟΥΣ ΒΟΥΣ

In der aus dem Anfang des 1. Jahrh. v. Chr. stammenden Inschrift IG II 467 Zl. 10f. heißt es von den attischen Epheben: ἤραντο δὲ καὶ τοῖς Μυστηρίοις τοὺς βοῦς ἐν Ἐλευσῖνι τῇ θυσίᾳ und Zl. 28: τοῖς τε Προηρο(c)ίοις ἤραντο τοὺς βοῦς ἐν Ἐλευσῖνι (vgl. 468 Zl. 7f., 16; 469, 8f.; 470, 8f.). Ähnlich 471 Zl. 9f.[1]): ἤραντο δὲ καὶ τοὺς βοῦς ἐν Ἐλευσῖνι τῇ θυσίᾳ καὶ τοῖς Προηροσίοις καὶ τοὺς ἐν τοῖς ἄλλοις ἱεροῖς κτλ. (vgl. Zl. 78f. und 467 Zl. 11ff.).

Unter Herbeiziehung einer Stelle aus Artemidor *Oneir.* I 8 p. 15 Hercher: ταύροις δὲ κατὰ προαίρεσιν ἐν' Ἰωνίᾳ παῖδες Ἐφεσίων ἀγωνίζονται, καὶ ἐν Ἀττικῇ παρὰ ταῖς θεαῖς Ἐλευσῖνι κοῦροι Ἀθηναίων περιτελλομένων ἐνιαυτῶν hat E. Curtius in den Gött. Gel. Anz. 1860 S. 336 die Worte auf 'Stierkämpfe' bezogen: 'die Epheben zeigten ihre Gewandtheit und Kraft darin, daß sie die Stiere einfingen, bändigten und zum Opfer herbeitrugen.' Ihm hat sich Grasberger, Verhandlungen der philol. Gesellschaft in Würzburg 1862 S. 16 angeschlossen, und auch Dittenberger, *De epheb. Att.* S. 62 teilte diese Ansicht, doch so, daß er (S. 77), offenbar durch den Wortlaut der Inschriften bestimmt, mehr Gewicht auf das Herantragen der Stiere zum Altar als auf die Kämpfe mit ihnen gelegt wissen wollte, und in demselben Sinne äußerte er sich *Syll. inscr.*[1] 347 S. 457, 7.[2]) Ebenso urteilt R. Schoell, Sitzungsber. der Münch. Akad. 1887 I 23: 'das letzte Stück unserer Urkunde [IG II 2, 35b] betrifft den agonistischen Teil des Festprogramms: zunächst, im engen Anschluß an die Prozession, das Tragen der Opfertiere an den Altar, eine bekannte Kraftleistung der Epheben. — Die Festordnungskommissionen haben die zweihundert Stierträger zu erwählen.' Wiederum die Kämpfe betont Lenormant bei Daremberg und Saglio III 569 u. Eleusinia: *les éphèbes luttaient avec les taureaux pour les dompter et les contenir devant le sacrificateur.* Von einer 'Jagd auf den Opferstier' spricht O. Kern, Archiv. f. Gesch. d. Philos. II 178. Anders versteht die Worte A. Mommsen, Athen. Feste 203, 1 'diese anscheinenden Agonen sind darauf zurückzuführen, daß die Epheben

1) Nach Homolle, Bull. de corr. hell. XVII (1893) 165 aus dem Jahr 123/22 v. Chr.

2) Anders jetzt Syll.[2] II S. 166, 7.

Opferrinder, die sie vermutlich gefesselt, aufhoben (ἤραντο) und zur Schlachtbank schleppten.' Auch Reisch bei Pauly-Wissowa I 1688 meint: 'das ‚Heben der Opferrinder', das in Athen zu den Aufgaben der Epheben gehört, bezieht sich wohl nur auf das Herbeitragen zur Prothysis.' W. Schulze *Quaest. epic.* 512 endlich sagt: *dolendum quod ignoratur, quid Atticis fuerit* ἄραι s. ἄρασθαι βοῦς. – *Videtur de toto victimae humi prostratae corpore sursum tollendo intellegi debere* (Eur. *Hel.* 1562, *quem locum Dittenb. adscripsit*).'

Dittenberger a. a. O. 77 führt zur Erklärung und zum Beweise seiner Ansicht, daß die Jünglinge die gebändigten Tiere auf ihren Schultern zum Altar herantrugen, und eben dies mit dem ἤραντο bezeichnet werde, zwei Stellen aus Euripides an. El. 813 f.

κἄσφαξ' ἐπ' ὤμων μόσχον ὡς ἦραν χεροῖν
δμῶες,

und Hel. 1562 ff.

οὐκ εἶ' ἀναρπάσαντες Ἑλλήνων νόμῳ
νεανίαις ὤμοισι ταύρειον δέμας
εἰς πρῷραν ἐμβαλεῖτε;

Die erste ist unzweideutig: ein Opferkalb wird auf den Schultern der Diener geschlachtet. Ein Marmordiskos des Museo Borbonico (abgebildet S. 117 Abb. 2) zeigt, wie in ganz ähnlicher Weise ein Ferkel, von den Händen eines Satyrs hoch gehalten, die Beine nach oben, geopfert wird. Aber das sind kleinere Tiere. Ein ausgewachsenes Rind, gar einen starken Stier in dieser Lage zu schlachten, dürfte unmöglich sein. Doch Dittenberger nimmt ja auch nur ein Aufheben und Herantragen der Tiere zum Altar an; dort mögen sie wieder hingestellt oder niedergelegt worden sein. Dabei würde man sich immer mehrere Jünglinge mit jedem Tier beschäftigt zu denken haben, denn die Kraft selbst des Stärksten würde nicht ausreichen, einen widerstrebenden Ochsen auf den Schultern auch nur eine kurze Strecke zu tragen. So fordert denn auch Menelaos an der andern Stelle eine ganze Schar auf, sich des wütenden Stieres zu bemächtigen, der dann, besänftigt, erst an Bord des Schiffes geopfert wird. – Ob nun das Ἑλλήνων νόμῳ νεανίαις ὤμοιειν wirklich mit dem Vorgang, den unsere Inschriften mit dem ἤραντο τοὺς βοῦς bezeichnen, in Zusammenhang zu bringen ist? Wenn es sich beweisen ließe, daß die Epheben die Rinder in der Tat auf die Schultern hoben und zum Altar trugen, könnte man die Anspielung verstehn, aber dürfen wir das annehmen? Abgesehn von den angedeuteten praktischen Schwierigkeiten würde ein solches

gewaltsames Befördern der Tiere zur Opferstätte wenig übereinstimmen mit dem, was wir sonst von diesen Bräuchen erfahren. Denn gerade daß das Tier ohne Sträuben, scheinbar freiwillig, zum Altar ging, sich dem Gotte gleichsam selber anbot, galt für ein gutes Zeichen, und man versuchte oft durch allerlei Mittel diesen Schein herbeizuführen (vgl. meine Griech. Kultusaltt.[2] 58). Man könnte bei dem Ἑλλήνων νόμῳ an den Herakles Ταυροφόρος denken, an den auch Dittenberger a. a. O. erinnert, an Theseus und vielleicht noch an andere Helden der Sage oder an Athleten, deren Tat Lied und Bild verkündete, wie es von Biton (Paus. II 19, 4) und Milon (Athen. X 412F., Luk. Char. 3, Cic. *Cat. mai.* X 33) überliefert ist. Freilich würde der Ausdruck eine starke Übertreibung enthalten, aber den in Eleusis geübten Brauch attischer Epheben so zu verallgemeinern, wäre wahrlich eine nicht minder große, auch für einen athenischen Dichter; und selbstverständlich ist es durchaus nicht, daß jene Einrichtung zu Euripides' Zeit bereits bestand. Eine andere Erklärung scheint mir näher zu liegen. Menelaos' listiger Anschlag beruht darauf, daß er dem Barbarenkönig einredet, der νόμος Ἑλλήνων verlange ein Totenopfer, wie er es ihm beschreibt. 1065 ἀλλ' οὐ νομίζειν φήσομεν καθ' Ἑλλάδα κτλ., 1241 Ἕλλησίν ἐστι νόμος κτλ., 1246 der König: λέλειμμαι τῶν ἐν Ἕλλησιν νόμων, 1258 ἐν βαρβάροις μὲν ἵππον ἢ ταῦρον νόμος, 1270 τί δὴ τόδ' Ἑλλὰς νόμιμον ἐκ τίνος σέβει; vgl. ferner 1277, 1429, auch 800 und 871. So braucht, denke ich, Menelaos auch hier, wo im letzten Augenblick durch das Verhalten des Tieres die Rettung in Frage gestellt scheint – denn seine Widerspenstigkeit konnte von den Ägyptern leicht als Omen angesehen und ihr Argwohn geweckt werden –, das Wort, auf das er alles gebaut hat, und auch dies letztemal nicht ohne Erfolg. Νόμος Ἑλλήνων braucht also trotz seiner Versicherung das Tragen des Stiers auf den Schultern ebensowenig zu sein, wie das Totenopfer auf hoher See (1267) und die sonstigen Zeremonien (1263), die er statt der Errichtung eines Kenotaphs vornehmen will, in Wirklichkeit νόμος Ἑλλήνων sind. Auch hier will er nur täuschen.

Wenden wir uns jetzt zu den Worten Artemidors. Sie decken sich nicht mit dem, was wir in den Inschriften lesen, ja ungezwungen lassen sie sich gar nicht damit in Einklang bringen. Weder werden die Epheben genannt, noch ist von βόες die Rede, noch von αἵρεσθαι. Das erste erklärt sich durch das Zitat (Il. B 550f.), und die poetische Umschreibung dürfte man sich in der Tat gefallen lassen, aber auffallender ist, daß alle Inschriften βοῦς haben, und wenn ich auch nicht behaupten will, dieser Ausdruck schließe die Möglichkeit aus, daß sich unter den Opferrindern auch Stiere befanden, so wird man dabei doch immer zuerst und vor-

zugsweise an Ochsen denken, und daß solche gemeint sind, wird um so wahrscheinlicher, als dieselben Urkunden Opfer von ταῦροι bei anderen Gelegenheiten erwähnen. Am bedenklichsten bleibt das ἀγωνίζεσθαι in der einen Nachricht und ihm gegenüber das αἴρεσθαι oder ἄρσεις ποιεῖσθαι (IG II 471 Zl. 78) auf den Steinen. 'Sie hoben die Rinder auf', nichts von Bezwingen, nichts von Herantragen. Und hier komme ich noch einmal auf den Ausdruck βοῦς zurück. Bestand die Leistung der Epheben wirklich darin, daß sie die gefährlichen Tiere überwältigten, so durfte hier ταῦροι durch kein anderes Wort ersetzt werden.

Es ist wenig glaublich, daß an den Eleusinien und Proerosien auch Stierkämpfe stattgefunden haben, von denen die Inschriften, die uns doch über die andern ἀγῶνες so gut unterrichten, schweigen. Eher dürfte man annehmen, daß sie erst in späterer Römerzeit eingeführt sind. Denn das ist festzuhalten: Von Stierkämpfen und von nichts anderem spricht Artemidor, und in die Inschriften müssen diese, wie nicht zu leugnen ist, erst hineininterpretiert werden. Artemidor fährt fort: καὶ ἐν Λαρίσσῃ πόλει τῆς Θεσσαλίας οἱ τῶν κατοικούντων εὐγενέστατοι. Diese thessalischen Stierkämpfe kennen wir auch sonst; sie hießen dort Taurokathapsien. Berittene Jünglinge jagten die Tiere, bis sie ermüdet waren, und stachen sie dann nieder (Plin. *Hist. nat.* VIII 45, Cass. Dio LXI 9. Vgl. M. Mayer, Arch. Jahrb. VII 72ff. und O. Kern, Lectionsverz. Rostock 1899/00 S. 7f.). Cäsar soll diese Kämpfe in Rom eingeführt haben (Sueton Claud. 21). In der spätern Kaiserzeit finden wir sie in Asien häufig, in Smyrna CIG 3212, in Caryanda Lebas Asie 499, in Pergamon Perg. Inschr. 523.[1]) Von dieser Verbreitung der Spiele hat Artemidor noch nichts gewußt, aber daß er von einer Zeit spricht, in der der römische Zirkus bereits den Orient erobert hatte, scheint auch aus den folgenden Worten hervorzugehen: ἐν δὲ τῇ ἄλλῃ οἰκουμένῃ τὰ αὐτὰ τοῖς τὴν ἐπὶ θανάτῳ κατακριθεῖσι συμβαίνει. Trotzdem halte ich es für wahrscheinlicher, daß ein Irrtum Artemidors vorliegt, eine Verwechslung: Er hat von der ἄρσις τῶν βοῶν in Eleusis gehört und sie fälschlich auf die ihm bekannten Spiele bezogen.

Ich füge noch eine Stelle hinzu, die keiner der genannten Gelehrten herangezogen hat: Paus. VIII 19, 1: Διονύσου ἐστὶν ἐνταῦθα ἱερόν (in Kynaitha). καὶ ἑορτὴν ὥρᾳ ἄγουσι χειμῶνος, ἐν ᾗ λίπα ἀληλιμμένοι ἄνδρες ἐξ ἀγέλης βοῶν ταῦρον, ὃν ἂν σφισιν ἐπὶ νοῦν αὐτὸς ὁ θεὸς ποιήσῃ, ἀράμενοι κομίζουσι πρὸς τὸ ἱερόν· θυσία μὲν τοιαύτη σφίσι καθέστηκε. Vielleicht hat man sie absichtlich nicht berücksichtigt. Denn daß sie zur Er-

1) Im übrigen vgl. Boeckh zu Pind. Pyth. II 78 S. 319, Waddington zu Lebas 499. Liermann, Analecta epigraph. et agonist. Diss. Hal. 1889 S. 27ff.

klärung unserer Inschriften nicht dienen kann, ist auch mir nicht zweifelhaft. Pausanius schildert einen singulären Brauch, der ihm als sonderbar auffällt; er sagt nicht, auf welche Weise man den Stier, der natürlich ohne Zwang aus der Mitte seiner Herde nicht entfernt werden kann, zum Heiligtum transportiert habe. Ja, da er sonst bei auffallenden Dingen ihm bekannte Analogien anzuführen pflegt (vgl. z. B. V 13, 2 u. 6; VI 11, 3), dürfte man aus seinem Schweigen hier vielleicht den Schluß ziehn, daß er von einem ähnlichen Falle nichts weiß. Tatsache ist jedenfalls, daß hier wie bei Euripides und in dem Fall des Biton (Paus. II 19, 4) vom Herbeischaffen des Stiers zum Opfer, nicht vom αἴρεσθαι beim Opfer die Rede ist. Klarer wird dieser Unterschied durch die bereits erwähnte Inschrift IG II 2, 35 b (Ziehen, Leg. sacr. 12 Zl. 30 ff.) ... τὸc δ[ὲ β]οῦ[c ἐχcε̄ναι αὐτοῖc cφ]ίνγοc[ιν προcάγειν πρὸc τ]ὸν βωμόν, οἵτιν[ε]c δὲ ἀρο̄ντται, [. . . . . οἱ] ἱερο[π]οιο[ῖ . . . .] διακοcίοc ἐξ Ἀθη[να]ίων.[1]) προcάγειν ist nur Ergänzung, aber wohl unzweifelhafte, und auf den ersten Blick ersichtlich ist, daß das αἴρεσθαι von dem vorhergehenden Heranschaffen der Tiere zum Altar unterschieden wird, wie es ja auch von zweihundert eigens dazu gewählten athenischen Bürgern ausgeführt werden soll.[2])

---

1) Schoell ergänzt hinter ἀρῶνται [ἐφήβουc οἱ]. Aber ἐξ Ἀθηναίων? Die Inschrift ist aus dem 5. Jahrh. und bezieht sich auf die Einsetzung der Hephaistien.

2) Vor cφ[ί]νγοc[ιν stand vielleicht, daß auch zu dieser Leistung Bürger ausgewählt werden sollten, und dann konnte vollends die Befürchtung nahe liegen, die ungeübten Leute würden die Tiere anders nicht heranführen können; und riß sich eines oder viele los und entfloh, so wäre das ein weit schlimmeres Vorzeichen gewesen, als daß es mit Zwang zum Altar gebracht werden mußte. Wir haben uns aber offenbar die Sache so vorzustellen, daß den Rindern nur eine Schlinge um den Hals gelegt war, ein Schnüren trat erst ein, wenn eines den Versuch machte, zu entlaufen, und solch ein kleiner Zwischenfall dürfte von der Festversammlung kaum bemerkt worden sein. Wie verschieden die Praxis übrigens war, zeigen uns die Vasenbilder. Mit Stricken an den Füßen zum Altar geführt erscheint ein Rind auf einer sf. boiotischen Vase des brit. Museums (*Journ. of Hell. Stud. Fol.* Taf. 7), auf einer rf. der Sammlung Lamberg I 23 sehen wir den Strick, an dem es, bereits vor dem Altar stehend, nicht mehr gehalten wird, um die Hörner gelegt. Mit Stricken an den Füßen und einer Kette um die Hörner wird ein Rind Berl. Vas. 1686 an den Altar der Athena geführt, δεcμούc für die Opfertiere verlangt die milesische Inschrift Sitzungsber. Berl. Akad. 1904, S. 630 Zl. 33. Ein Schwein wird ungefesselt zum Altar getrieben Berl. Vas. 1727 (Loeschcke, Arch. Ztg. 1881, S. 31 Taf. 3). S. auch Plut. Luc. 24, Eur. Iph. T. 469. Ziehen, Leg. sacr. 12 Zl. 31 nimmt προcάγειν nicht auf, doch man beachte: Der folgende Satz bringt die Vorschriften für die eigentliche Opferhandlung, was muß vorausgehn? Das Führen der Tiere zum Altar ... ον βωμόν ist erhalten; Pollux I 27 nennt unter sakralen Handlungen, die er kurz aufzählt, auch das ἱερεῖα τοῖc βωμοῖc προcάγειν, und bei Plat. Kritias 119 E heißt

Was haben wir uns nun unter dem 'Heben der Opferrinder' vorzustellen? Auf den Altar wurden sie beim Schlachten nicht gehoben, zur Prothysis aber führten Rampen (s. z. B. Paus. VII 18, 11), was ist es also?

Ein größeres Tier wurde zuerst durch einen Schlag mit dem Beil oder einem ähnlichen Instrument betäubt und niedergeworfen (Od. ξ 425, Dion. Hal. VII 72, Apoll. Rhod. I 425 ff. Vgl. W. Schulze, *Quaest. ep.* 57, 3). Dann hob man es wieder empor und bog ihm den Hals zurück (αὐερύειν), damit es beim cφάττειν gen Himmel blicke (Schoemann, Griech. Altt.[4] I 62, Stengel, Griech. Kultusaltt.[2] 100). Sehr anschaulich ist der Vorgang Od. γ 448 ff. geschildert. Nachdem das Rind durch einen Schlag mit dem Beil zu Boden geworfen ist:

οἱ μὲν ἔπειτ' ἀνελόντες ἀπὸ χθονὸς εὐρυοδείης
ἔςχον· ἀτὰρ cφάξεν Πειcίστρατος.

Nichts anderes als dieses ἀνελόντες ἔςχον wird, meine ich, das ἥραντο in unseren Inschriften bedeuten. Der Priester oder θύτης führt den Hieb mit dem Beil, die Hilfeleistungen, die sonst Sache der Opferdiener sind, fallen den Epheben zu. Sie heben die niedergestürzten Rinder auf und halten sie über den Altar oder das cφαγεῖον, darin man das Blut auffängt, ohne sie jedoch dabei ganz in die Höhe zu heben, am wenigsten auf die Schultern, die Füße der Tiere stehn oder schleppen auf dem Boden. Das ist gewiß auch eine Leistung, die Kraft und Ausdauer erforderte, wo es sich um sehr viele Ochsen, vielleicht eine Hekatombe

---

es: ὃν δὲ ἕλοιεν τῶν ταύρων πρὸς τὴν cτήλην προcαγαγόντες κατὰ κορυφὴν αὐτῆς ἔcφαττον. Worauf soll sich cφ]ίγγος[ιν] – und eine andere Ergänzung scheint auch Z. ausgeschlossen – beziehn? Z. hält für möglich, daß αἴρεcθαι gestanden habe, und erinnert an den Opferbrauch, den uns die ilischen Münzbilder zeigen (siehe S. 124), wo wir ein sicheres Beispiel hätten von '*sacrificia ubi hostiae constringerentur*'. Aber sie werden auch dort nicht – und darauf kommt es an – gewürgt. Man sieht sie in Stricken an einem Baum hängen, auf dem der Opferdiener mit dem Messer sitzt, bereit, sie zu schlachten, und wenn Zahn, wie, glaube ich, niemand bezweifelt, Il. Υ 403 ff. mit Recht als einen weiteren Beleg für die aus uralter Zeit stammende Sitte herangezogen hat, so war das Gebrüll der gequälten Tiere dem Gott eine besondere Freude (vgl. das Scholion zu Υ 404), dann durfte man ihnen aber nicht den Hals zuschnüren. hoίτινες δὲ ἀρῶνται sind andere Leute als die, welche die voraufgehnde Handlung ausführen sollen. Ob die Ergänzung αὐτοῖc richtig ist, fragt sich; die Beziehung ist jedenfalls unklar, denn zuletzt sind die ἱεροποιοί genannt, die natürlich nicht gemeint sein können. Das ἐχcῆναι paßt keinesfalls zu einem festen Ritus, wie das αἴρεcθαι einer ist, zu προcάγειν würde es vorzüglich passen, und die besondere Erwähnung des Heranführens der Tiere zum Altar wäre damit aufs beste erklärt. Vgl. übrigens Ziehen, Burs. Jahresber. CXL (1908 III) S. 54.

handelte, und das ἐπάνδρως in 471 Zl. 79 braucht gar nicht als offizielle Phrase verstanden zu werden. Eine Bestätigung findet diese Erklärung durch Theophr. Char. 27 p. 152: κἄν που κληθῇ εἰς Ἡρακλεῖον, ῥίψας τὸ ἱμάτιον τὸν βοῦν αἴρεσθαι[1]), ἵνα τραχηλίσῃ. Es handelt sich um einen alten Mann, der sich freilich wie ein Jüngling gebärdet, aber doch nur um einen Einzelnen, und der Zweck des αἴρεσθαι ist das τραχηλίζειν. Ferner lehrt aber auch diese Stelle ebenso unzweideutig wie IG II 2, 35b, daß das αἴρεσθαι bei allen Rinderopfern üblich und notwendig war, daß also bei dem Eleusinienopfer, im Gegensatz zu dem von Kynaitha, nicht die Handlung selbst, sondern die Person der Ausführenden das Bemerkenswerte war.

Aus IG II 471 Zl. 9f., 78f. und 467 Zl. 10ff. geht hervor, daß die Epheben auch bei andern Opfern denselben Dienst leisteten; doch stehn auch hier die Eleusinien und Proerosien voran, von den andern Festen wird keines mit Namen bezeichnet, und in den übrigen Inschriften fehlt das ἐν τοῖς ἄλλοις ἱεροῖς oder ταῖς ἄλλαις θυσίαις sogar ganz. Auch Artemidor nennt nur Eleusis. Kein Zweifel also, daß an den Eleusinischen Festen diese Mitwirkung der Epheben besonders wichtig war und besonders in die Augen fiel. Es hat dies wohl darin seinen Grund, daß die Athener bei keiner anderen Gelegenheit so viele Ochsen geopfert haben. Das große Panathenaienopfer bestand ausschließlich aus Kühen, und Stiere wurden für gewöhnlich nur in ganz geringer Anzahl geopfert. Überhaupt aber müssen wir annehmen, daß wo einmal ein Renommist (Athen. I 5 p. 3D, IG VII 2712), oder ein mächtiger Staat (Diod. XI 72, Ditten-

1) Überliefert ist αἰρεῖσθαι. Aber die Emendation Ad. Wilhelms, Arch. epigr. Mitt. XVII (1894) S. 46, die, wie er selber nachträglich bemerkt hat, schon M. H. E. Meier, *Opusc. acad.* II 240 gefunden hatte, ist sicher. Auf die Verwandtschaft der Stelle mit den Ephebeninschriften hatte auch schon Reisch a. a. O. hingewiesen. Ob W. Schulze a. a. O. 512 die, wie ich hoffe, jetzt erwiesene Bedeutung von ἄρασθαι auch schon vermutet hat, ist mir nicht klar, weil er zu seiner Bemerkung Eur. Hel. 1562 zitiert. Darnach scheint er *humi prosternere* wie *sursum tollere* auf ein noch unversehrtes Tier zu beziehen, das nur der bequemeren Hantierung wegen vor dem Aufheben zu Boden geworfen sei. Die Verse lauten weiter:

εἰς πρῶραν ἐμβαλεῖτε — φάσγανόν θ' ἅμα
πρόχειρον ὠθεῖ — σφάγια τῷ τεθνηκότι.

Überliefert ist ωσει; ob ὠθεῖ richtig ist, ist fraglich. Die weitere Schilderung schließt jedenfalls aus, daß Menelaos einen Stoß gegen den Stier führt. Schon weil er zum Opfer bestimmt war, durfte er nicht verletzt werden (vgl. Hermann zu der Stelle S. 156). Auch sollte man sich das Aufheben mit den Schultern am leichtesten denken, wenn die Jünglinge gebückt unter das stehnde Tier traten und mit plötzlichem, gleichmäßigem Ruck sich erhoben.

berger, Syll. 86) ganze Hekatomben von Rindern darbrachte, man auch besondere Anstalten traf, um den Anforderungen, die das ständige Opferpersonal nicht erfüllen konnte, gewachsen zu sein. Das beweist ja am besten die Tatsache, daß man bei der Einführung der Hephaistien zweihundert Bürger zum αἴρεσθαι heranzog. Die regelmäßige Mitwirkung der Epheben aber beim Proerosienopfer erklärt sich wohl daraus, daß die hervorragende Beteiligung der Blüte der attischen Jugend bei der Mysterienfeier sich der Empfindung bald als eine Auszeichnung der Eleusinischen Gottheit darstellen mußte, die man ihr dann auch an dem kleineren Fest nicht vorenthalten wollte.

XV. ZUM GRIECHISCHEN OPFERRITUAL

In seinem Aufsatz 'Zum griechischen Opferritual, αἴρεσθαι und καταστρέφειν' (Arch. Jahrb. XVIII 59ff.) kommt H. von Fritze zu folgendem Resultat: 'Das Opfertier wurde auf die Erde gedrückt [καταστρέφειν], wenn man es chthonischen Wesen und Toten darbrachte; es wurde von der Erde aufgehoben, daß es sie nicht mehr berühren konnte [αἴρεσθαι], wenn es galt, den Olympiern zu opfern' (S. 66).

Zunächst ist festzustellen, daß dies Ergebnis mit der Überlieferung in Widerspruch steht. Die Scholien zur Ilias A 459 bemerken zu αὐέρυσαν· εἰς τοὐπίσω ἀνέκλων τὸν τράχηλον τοῦ θυομένου, ὡς προσέχειν εἰς οὐρανὸν τοῖς θεοῖς οἷς καὶ ἐθύοντο, ὡς καὶ αὐτῶν ὄντων ἐν οὐρανῷ. πάλιν δὲ τοῖς ἥρωσιν ὡς κατοιχομένοις ἔντομα ἔθυον ἀποβλέποντα[1]) κάτω εἰς τὴν γῆν. Schol. zu Apoll. Rhod. I 587 ἔντομα δὲ τὰ σφάγια· κυρίως τὰ τοῖς νεκροῖς ἐναγιζόμενα διὰ τὸ ἐν τῇ γῇ[2]) αὐτῶν ἀποτέμνεσθαι τὰς κεφαλάς. οὕτω γὰρ θύουσι τοῖς χθονίοις, τοῖς δὲ οὐρανίοις ἄνω ἀναστρέφοντες τὸν τράχηλον σφάζουσιν. Ὅμηρος 'αὐέρυσαν μὲν πρῶτον'. *Etym. M.* 98, 56 ἀναρρύειν· θύειν. ἀνάρρυσις ἡ θυσία. ἐπειδὴ θύοντες ἀνέκλων τοὺς τραχήλους τῶν θυομένων ἐπὶ τὸ ἄνω τρέποντες (mehr bei W. Schulze, *Quaest. epic.* 58f.). αὐερύειν, εἰς τοὐπίσω ἀνακλᾶν, ἐπὶ τὸ ἄνω τρέπειν, ἀναστρέφειν, ἄνω ἐρύειν (Schol. Plat. Tim. 21 B) sind nur Ausdrücke für dieselbe Sache: dem Opfertier wurde der Hals aufwärts zurückgebogen, und dann durch einen Stich die Halsschlagader oder Kehle geöffnet, und dem steht gegenüber das καταστρέφειν, das Herunterdrücken des Kopfes, dem das ἐντέμνειν, der Schnitt in den Hals, folgt. Aber v. Fritze findet den Gegensatz zu καταστρέφειν in dem αἴρεσθαι, das am häufigsten in den attischen Ephebeninschriften (IG II 467—471) begegnet. Dagegen wäre nichts einzuwenden, wenn er αἴρεσθαι nicht 'vom Boden aufheben'

1) So, nicht ἀποβλέποντες, wird zu schreiben sein. Vgl. Eustath. zu der Stelle p. 134: ἐὰν μέντοι ἥρωσιν ἢ ὅλως τοῖς κατοιχομένοις ἔθυον, κάτω τὸ ἱερεῖον ἀποβλέπον ἐσφάζετο. Freilich werden auch die Opfernden selbst nach unten geschaut haben, wie sie den Blick aufwärts richteten, wenn der Blutstrahl aus der durchstochenen Halsschlagader des den Himmlischen geopferten Tieres hoch aufsprang.

2) Nach Diels, Sibyll. Bl. 72 zu lesen εἰς τὴν γῆν.

verstünde, und wenn es nicht ausschließlich von Rindern gesagt würde[1]), wo man es (die Richtigkeit der Erklärung angenommen) doch am wenigsten erwarten sollte.

Will man beim Schlachten eines Rindes nicht ganz besondere und ziemlich umständliche Vorsichtsmaßregeln anwenden, z. B. dem Tier die Füße in einer Weise fesseln, daß ihm Gehen oder Aufspringen unmöglich gemacht wird — wie es von den jüdischen Schlächtern beim Schächten geschieht —, so muß man es durch einen Schlag töten oder zum mindesten betäuben, ehe man ihm mit dem Messer den Hals öffnet. Der Schlag auf die Stirn erfordert große Kraft und Sicherheit, weit weniger gefährlich ist es, mit der Schneide des Beiles den Nacken zu durchschlagen. Wird hier das auslaufende Rückgrat durchschnitten, so tritt nach einer Reflexbewegung des Vorwärtsspringens sofort Bewußtlosigkeit und Tod ein.[2]) Auf diese Weise schlachtete man in homerischer Zeit die Rinder.

P 520 ff. ὡς δ' ὅτ' ἂν ὀξὺν ἔχων πέλεκυν αἰζήιος ἀνὴρ
κόψας ἐξόπιθεν κεράων βοὸς ἀγραύλοιο,
ἵνα τάμῃ διὰ πᾶσαν, ὁ δὲ προθορὼν ἐρίπῃσιν κτλ.

γ 449 πέλεκυς δ' ἀπέκοψε τένοντας
αὐχενίους[3]), λῦσεν δὲ βοὸς μένος κτλ.

Dasselbe Verfahren aber behielt man auch später bei. Zwar mag Herakles seine Keule auf die Stirn des Tieres schwingen (Ankaios schlägt ihm den Nacken durch, Apoll. Rhod. I 425 ff.), und wer will, mag das ἑστῶτος ἔτι τοῦ θύματος σκυτάλῃ τοὺς κροτάφους ἔπαιον des Dionys. Hal. VII 15 p. 1495 auch auf Rinder beziehen, obwohl er für den hellenischen Brauch nur ξ 425 anführt — das Beil ist das unentbehrliche Werkzeug. Das beweisen die zahlreichen Altarreliefs, wo der ὑπηρέτης stets mit dem langstieligen Beil neben dem Rinde steht, das auch eine Menge literarischer Zeugnisse. βουτύπος δέ ἐστιν ὁ τοὺς θυομένους βοῦς τῷ πελέκει τύπτων κατὰ τοῦ αὐχένος (Schol. Apoll. Rhod. II 91), ἱερεύς τις, ὃς τοὺς βοῦς ἐν ταῖς θυσίαις τῷ πελέκει τύπτων ἔθυε (*Etym. M.* 210, 18), ja Simonides konnte in einem Rätsel das Beil einfach mit βουφόνος bezeichnen (*Athen.* X 456 C). Liegt das Tier am Boden, so folgt das

1) αἴρειν ist nicht der Terminus und *Eur. El.* 813 nicht viel anders gebraucht als *Apoll. Rhod.* IV 1595 oder Empedokles bei Diels, Poet. philos. Frgm. 137 S. 162.

2) Unmittelbar hinter den Hörnern ist eine so empfindliche Stelle, daß man, wie mir auf dem Berliner Zentralviehhof versichert wurde, einen Ochsen durch einen wohlgezielten Schlag darauf mit einem Stock töten könnte.

3) Im Nacken, sonst hätte das σφάττειν danach (V. 454) keinen Sinn. Vgl. auch N 547, Ξ 466 und *Verg. Aen.* II 223 f. .... *fugit cum saucius aram taurus et incertam excussit cervice securim.*

αὐερύειν und σφάττειν. Über das erste Wort hat W. Schulze, *Quaest. epic.* 56 ff. ausführlich gehandelt und gezeigt, wie die sprachliche Bedeutung, die Schilderungen der Dichter, bei denen es begegnet, und die Erklärungen der Scholiasten keinen Zweifel darüber lassen, daß es 'den Hals zurückziehn' heißt. Ob dem Verfahren von Anfang an religiöse Bedeutung beigelegt wurde, oder ob man es nur übte, weil es praktisch war, können wir auf sich beruhen lassen. σφάττειν aber heißt: die Halsader oder Kehle öffnen.

Υ 453 ff. οἱ μὲν ἔπειτ' ἀνελόντες ἀπὸ χθονὸς εὐρυοδείης
ἔσχον, ἀτὰρ σφάξεν Πεισίστρατος . . .
τῆς δ' ἐπεὶ ἐκ μέλαν αἷμα ῥύη κτλ.

Vergleichen wir damit B 422, A 459 und die Erklärungen der Scholiasten, so ergibt sich, daß αὐερύειν und ἀναιρεῖν dieselbe Handlung bezeichnet, ἀναιρεῖν ist nur ein forciertes ἐπὶ τὸ ἄνω τρέπειν. Vgl. *Eust.* zu A 459 p. 134 αὐερύειν . . . τουτέστιν ὀπίσω ἕλκειν καὶ ἀναφέρειν ἐν τῷ ἀνακλᾶν. Allerdings darf man ἀπὸ χθονός nicht mit v. Fritze (S. 61) verstehn 'von der Erde fort', so daß das Tier den Boden nicht mehr berührt (vgl. z. B. Ε 13). Kopf und Hals werden aufgehoben, vielleicht das ganze Vorderteil, denn die Adern und Sehnen sollen straff gezogen werden, aber welchen Zweck es haben sollte, den toten Körper ganz aufzuheben, dürfte schwer zu sagen sein, und den Scholiasten war solch ein Verfahren offenbar unbekannt. So nimmt denn auch v. Fritze (S. 61) an, in Eleusis hätten die Epheben die lebenden Tiere in die Höhe gehoben, und auf ihren Armen oder Schultern ruhend seien sie dann mit dem Messer geschlachtet worden. Ich fürchte, die Prozedur wäre übel abgelaufen; auf dem Berliner Schlachthof lachte man mich aus, als ich mich nach der Möglichkeit, einen Ochsen so zu schlachten, erkundigte, und hier handelte es sich um viele, bisweilen um eine Hekatombe. Das Beil aber, das, wie wir sahen, beim Rinderopfer unentbehrlich war, wäre hier überflüssig gewesen. — Den Beweis für seine Behauptung findet v. Fritze (S. 61) in dem Zusatz ἐπάνδρως (sc. ἐποιήσαντο τὰς ἄρσεις τῶν βοῶν) IG II 471, 79[1]). Aber wenn es auch öfter stände als das eine Mal, und wenn es auch wirklich weniger Kraft und Ausdauer erfordert hätte, vielleicht stundenlang den Oberkörper der getöteten Ochsen[2]) in die Höhe zu heben, als es tatsächlich erfordert haben wird — was beweist denn eine solche

1) Aus *Schol. Townl.* Il. A 459: Κυμαίων δὲ ἔθος τὸ αὐερύειν αἰτούντων τὸν θεόν, ἀπὸ τῶν κάτω ἐπὶ τὰ ἄνω αὐτοὺς ἕλκειν ist nichts zu schließen; man kann nur verstehn: den zu Boden Liegenden aufrichten, nicht hochheben (vgl. v. Fritze, S. 61).

2) Daß die Tiere männlichen Geschlechts waren, lehren die Inschriften.

Redensart? Wird man aus dem εὐcεβῶc und φιλοτίμωc auf besondere Frömmigkeit des Priesters, aus dem ἀξίωc und ἐνδόξωc auf wirklich hervorragende Leistungen des Beamten schließen? Und gerade die Ephebeninschriften kargen auch sonst nicht mit dem Lob. Freilich wird nicht die Kraftleistung 'durch inschriftlichen Lobspruch verewigt' (S. 61), sondern der Dienst, dem sich die Blüte der vornehmen Jugend zur Verherrlichung der Göttinnen unterzog. Aber nicht hier allein 'blieb die alte Opfersitte bestehen' (S. 66), sondern überall, wo Rinder geopfert wurden. Die Epheben selbst ἤραντο τοὺc βοῦc . . . καὶ τοῖc Πρηροcίοιc καὶ τοὺc ἐν τοῖc ἄλλοιc ἱεροῖc (IG II 471, 9), und IG II 467, 13 f. und 33, 471, 78 f. usw. ἤραντο ταῖc θυcίαιc τοὺc βοῦc εὐcχημόνωc. Ein andermal tun es eigens dazu gewählte Bürger, wie bei der ersten großartig begangenen Feier der Hephaistien, wo das ständige Opferpersonal offenbar nicht ausreicht (IG II 2, 35 b, Zl. 21 ff.), oder auch einzelne Personen, die einem Gotte ein Rind opfern (*Theophr. Char.* XXVII p. 152). Kurz, das αἴρεcθαι ist nichts anderes als das ἀνελεῖν ἀπὸ χθονόc γ 445 und das αὐερύειν A 459 und B 422.

Aber das αὐερύειν findet auch bei kleineren Tieren statt; die Scholien sprechen ganz allgemein von Opfertieren, und aus A 66 haben wir zu schließen, daß die Hekatombe A 459 mindestens zum größten Teil aus Schafen und Ziegen bestand: warum denn nun αἴρεcθαι allein von Rindern gesagt? — Ein ausreichender Grund könnte wohl schon der scheinen, daß es nur hier eine Leistung war, die der Erwähnung wert war, aber der wesentliche Unterschied ist, daß man Schafen, Ziegen, Schweinen, Kälbern den Kopf rückwärts zog, ehe sie getötet waren. Das geschah erst unmittelbar nach dem αὐερύειν durch das cφάττειν, genau so wie heute. Wie wenig treffend aber für diese Manipulation der Ausdruck αἴρεcθαι wäre, wird sich zeigen, wenn wir uns ein Bild davon machen, wie man beim Schlachten solcher Tiere zu Werke ging.

Leider lassen uns die Schriftsteller fast ganz im Stich; wohl wird ab und zu ein seltsamer und deshalb auffallender Brauch geschildert, aber nicht der gewöhnliche, den jedermann kannte. Eur. El. 813 schlachtet Aigisthos ein Kalb, das die Diener auf den Schultern halten, κἄcφαξ' ἐπ' ὤμων μόcχον, ὡc ἦραν χεροῖν δμῶεc. Mit den Händen hoch hält ein Mann in kniender Stellung ein kleineres Schwein über einen niedrigen Altar auf dem Innenbilde einer im Louvre befindlichen Schale (Hartwig, Meisterschalen III 2, Abb. 1). Ein anderer steht mit dem Messer dabei, um es zu schlachten. Ähnlich schlachtet ein Faun ein Ferkel auf einem Marmordiskos des Museo Borbonico XIII, Taf. 11 (Abb. 2). Eine Frau hält es an den Beinen, Körper und Kopf nach unten, der Schlachtende

faßt mit der Linken die Schnauze und sticht ihm mit einem breiten Messer in den Hals, aus dem das Blut in eine unten stehende Schale fließt. Auch auf einem in den *Mon. dell' Inst.* VI–VII, Taf. 37 publizierten Vasenbilde sehen wir ein Zicklein auf den Altar mehr springend als gehoben, daneben eine Mänade, die es nur leicht mit der Linken hält, während sie in der Rechten ein Messer hat. Sie wird es ohne Zweifel über dem Altar dem Dionysos, dessen Herme daneben steht, opfern.[1]) Ich erwähne ferner eine Abbildung bei Montfaucon, *L'antiquité expliquée* II 90, 5. Ist sie zuverlässig, so hält auch hier ein Faun ein eben getötetes Zicklein an den Hinterbeinen über das lodernde Feuer eines Altars, ein zweiter steht mit dem Messer daneben, es scheint bereits aufgeschlitzt, und er ist wohl im Begriff, die σπλάγχνα herauszuholen. Werden die Tiere über dem Altar geschlachtet, so kann der Zweck des Emporhebens kein anderer sein, als das Blut direkt herauffließen zu lassen, und die Ab-

Abb. 1.

Abb. 2.

bildungen zeigen ihn auch deutlich genug. Dem widerspricht nicht die häufige Erwähnung des σφαγεῖον. Schwerlich hat man jemals alles Blut auf den Altar gegossen, ein Teil wird immer in einer Schale aufgefangen worden sein, bisweilen gewiß alles, und man wird dann hiervon auf den Altar gesprengt haben.[2]) Daß das Hochheben der Tiere eine religiöse Bedeutung gehabt hat, ist nirgends überliefert oder auch nur angedeutet; wir haben also praktische Gründe anzunehmen, und in der Tat kann man noch heute auf Bauernhöfen, wo die Besitzer oder Knechte die Tiere selber schlachten, sehn, wie der eine das Lamm oder Ferkel hochhebt

1) Ähnlich die Haltung des Opfertiers bei Gori, *Gemmae antiqu.* I, Taf. 89, 9 = Reinach, *Pierres gravées,* Taf. 43.

2) Vgl. Eur. El. 813 und 792, auch das Bild aus dem Vatikanischen Vergil, das doch vielleicht auf alte Muster zurückgeht, bei Rich, Illustr. Wörterbuch unter *hostia.*

und festhält, und ein zweiter ihm über einer Schüssel den Hals durchschneidet. Größere Schweine pflegt man vorher zu betäuben (wie Eumaios es ξ 425 tut), Kälber und Schafe aber auf die Schlachtbank zu legen. Das hat man wahrscheinlich auch im Altertum getan, aber schwerlich beim Opfer. Wenigstens findet sich weder in der Literatur eine Spur davon, noch meines Wissens auf einer bildlichen Darstellung. Aber ein anderes Verfahren war bei den Griechen, wie noch jetzt bei uns, üblich: der Schlächter kniet entweder auf dem Tier, oder er nimmt es zwischen die Beine, so daß es aufrecht steht, oder drückt es auch in sitzender Stellung durch das Gewicht seines Körpers nieder; mit der Linken faßt er das Maul, zieht den Kopf nach hinten und sticht ihm mit der Rechten das Messer in den Hals oder schneidet ihm die Kehle durch. Mittelgroße Schweine habe ich auf dem Lande selbst so schlachten sehn, wahrscheinlich kommt es auch bei Schafen und kleineren Kälbern vor. So schlachtet der Krieger auf dem Monument von Gjölbaschi den

Abb. 3.

Abb. 4.

Widder, so hatte Menaechmus es plastisch dargestellt *Plin. n. h.* XXXIV 80: *vitulus qui genu premitur replicata cervice*, so finden wir es auf einer Reihe von Gemmen.[1]) Cades 47, L 111 (Abb. 3) hält der Opfernde das Böcklein zwischen den Beinen[2]), 47, L 112 (Abb. 4) ein Schwein, das aufgerichtet auf den Hinterbeinen steht. In derselben Stellung opfert ein Jüngling ein Zicklein vor einem Altar auf dem Berliner Karneol 6900 (Furtwängler, Geschnittene Steine). Auf einer anderen Gemme sehn wir eine Frau über ein stehndes Schwein gebeugt, im Begriff es zu schlachten; vor ihr eine *aedicula* auf Felsen, hinter ihr ein Mann mit Opferschale.[3])

1) Die Nachweise verdanke ich den freundlichen Bemühungen R. Zahns.

2) Dieselbe Szene – dazu ein Flötenbläser – auf einem Sardonyxkameo des Münchener Münzkabinetts, Furtwängler III, Taf. 64, Nr. 23, und ganz ähnlich das Relief bei Montfaucon 76, 2. Vgl. ferner Gori, Mus. Florent. *Gemmae antiqu.* II, Taf. 72, 2 = Reinach, *Pierres gravées*, Taf. 65; Gori I, Taf. 94, 1 und 95, 5 = Reinach, Taf. 45.

3) Furtwängler, Gemmen III Taf. 62 Nr. 29. Eine ganz ähnliche Szene auch bei Cades, 42, E 49. Vgl. auch noch Montfaucon 90, 1.

Aber wir brauchen die Beispiele nicht weiter zu suchen, v. Fritze selbst hat uns die besten Illustrationen geliefert: die Nike- und das Kabirenopfer S. 63 und 64. Die zahlreichen, in den mannigfachsten Variationen wiederkehrenden Darstellungen gehn auf die berühmte kuhopfernde Nike der Balustrade zurück (Kekule, Die Reliefs der Nikebalustrade, namentlich S. 11), die selbst wieder an ein älteres Vorbild angelehnt sein wird. Daß der Künstler hier 'ein belebteres, poetischeres Bild erfunden hat, als es der wirkliche Vorgang bot', ist gewiß nicht so entschieden zurückzuweisen, wie v. Fritze S. 63 es tut, ganz sicher aber hat er eines erfunden: Rinder hat man so nicht geopfert, das kann nur Nike ῥεῖα μάλ' ὥς τε θεός. Fremd aber und unerhört durfte die Situation auch nicht sein, und da die Göttin unmöglich ein Beil auf das Tier schwingen konnte, ließ der Künstler sie am Rinde vollziehen, was der schwächere Mensch mit Schaf oder Kalb zu tun pflegte. So geben uns diese Darstellungen indirekt das beste Bild von der Art, wie man kleinere Tiere opferte.

Aber nach v. Fritzes Ansicht haben wir hier eine Illustration des als καταστρέφειν bezeichneten Opferritus. Um dies wahrscheinlich zu machen, muß er nicht nur die Zeugnisse der Alten verwerfen, die das εἰς Ἔρεβος στρέφειν Homers (κ 527)[1]) als Gegensatz zum ἄνω τρέπειν oder αὐερύειν erklären — die Monumente würden sonst beides zugleich zeigen, das Tier wird niedergedrückt und ihm der Kopf rückwärts hochgezogen —, er muß auch einem zweiten Worte Gewalt antun: ἐντέμνειν bedeute nicht bloß einschneiden, sondern auch 'den Stich in die Halsschlagader, der auch von oben geschehen konnte, wie die Monumente zeigen' (S. 65). Endlich muß nachgewiesen werden, Nike bringe gefallenen Helden Toten- oder Heroenopfer dar, denn das καταστρέφειν kommt ja nur in chthonischen Kulten vor.

στρέφειν heißt drehen, καταστρέφειν nach unten hin drehen (vgl. Rohde, Psyche I 56) oder meinetwegen drücken. Die Scholien sprechen nur von den Köpfen der Tiere, v. Fritze (S. 66) versteht auch Od. κ 527 f.:

ἔνθ' ὅιν ἀρνειὸν ῥέζειν θῆλύν τε μέλαιναν
εἰς Ἔρεβος στρέψας

von dem ganzen Körper. λ 35 heißt es:

τὰ δὲ μῆλα λαβὼν ἀπεδειροτόμησα
ἐς βόθρον, ῥέε δ' αἷμα κελαινεφές.

Danach ist klar, wie schon Nitzsch, Anm. zur Odyssee III 171 ff, aus-

1) Wir dürfen das Verfahren kurz als καταστρέφειν bezeichnen (Plut. Pelop. 22 cod. Palat.).

geführt hat, daß εἰς Ἔρεβος weder 'nach Westen hin richten' bedeuten kann, wie der Scholiast wollte, noch einfach auf den Boden drücken, wofür der Ausdruck auch seltsam genug gewählt wäre, sondern in die Grube, die den Eingang in den Erebos eröffnet. Was ist nun wahrscheinlicher, daß man das ganze Tier in die Grube gedrückt hat oder seinen Kopf? Man vergleiche das σφάττειν εἰς βόθρους Paus. II 12, 1, V 13, 2, Strab. XV 14 p. 733; εἰς σηκόν Eur. Phoin. 1010; εἰς πυράν Plut. Arist. 21, Plat. Rep. III 391 B; εἰς τὸν ποταμόν Xen. Anab. IV 3, 18, Herod. VII 113, Dittenberger, Syll. 615, 37; εἰς πηγήν Paus. I 34, 3; εἰς σάκος oder ἀσπίδα Aisch. Sept. 43, Xen. Anab. II 2, 9; εἰς κρητῆρα Herod. III 11 — soll man auch da die ganzen Tiere in den Scheiterhaufen, Fluß, Schild, Mischkrug gedrückt haben, oder hat man den gesenkten Kopf darüber gehalten?

Zweitens: ἐντέμνειν. — ἔντομα· διὰ τὸ ἐν τῇ γῇ ἀποτέμνεσθαι τὰς κεφαλάς (Schol. Apoll. Rhod. I 587). Es heißt unter keinen Umständen stechen, sondern schneiden. Schon Homer braucht bei Eid- und Totenopfern τέμνειν, ἀποδειροτομεῖν (Γ 252, Τ 266, λ 35), die Schriftsteller variieren den Ausdruck: λαιμοτομεῖν oder λαιμὸν τέμνειν Eur. Hel. 1584, Hik. 1201, Apoll. Rhod. II 840, IV 1601, αὐχενίζειν Soph. Ai. 298, aber überall wird das Schneiden betont, wie denn der *terminus* ἐντέμνειν bleibt (s. S. 103 f.). Das also ist — wie auch die Scholiasten bezeugen — der zweite Unterschied zwischen Opfern für himmlische und chthonische Gottheiten; jene tötet man durch einen Stich[1]), diese durch einen Schnitt (τέμνειν, ἐντέμνειν usw.). Schon Eustathius zur Il. A 459 p. 134 hat auf Soph. Ai. 296 ff. hingewiesen, und in der Tat ist diese Stelle besonders lehrreich. Der wahnsinnige Held schlachtet die Tiere, als ob er sie opfert (vgl. das Schol.):

καὶ τοὺς μὲν ηὐχένιζε, τοὺς δ' ἄνω τρέπων
ἔσφαζε.

Den einen drückt er den Kopf nieder und schneidet ihnen den Hals durch, den anderen zieht er ihn in die Höhe und ersticht sie. Ohne es zu wissen, bringt er Dankesopfer für das vermeintliche Gelingen seiner Tat und Opfer für die chthonischen Mächte, denen er sich bald selbst opfern wird: σφάγια αἱμοβαφῆ, κείνου χρηστήρια τἀνδρός (219 f.).

Und nun die von Fritze angeführten Monumente. Am wichtigsten ist

1) Für stechen scheint es keinen eigenen *terminus* zu geben (vielleicht τραχηλίζειν? Vgl. *Theophr. Char.* XXVII p. 152, *Diog. Laert.* VI 61 B), σφάττειν heißt stechen und schneiden. σφαγή oder σφαγαί scheint in der Bedeutung 'Kehle' nur zu stehn, wo vom Stich die Rede ist, *Aisch. Prom.* 862, *Eur. Or.* 291, *Thuk.* IV 48 mit Schol. u. ö.

ihm der Kabir auf der Elektronmünze von Kyzikos (Abb. 13, S. 64), der das Schaf zwischen den Beinen hält, es zu Boden drückt und zum Stich ausholt. 'Wem fallen dabei nicht die Opfergruben von Theben und Samothrake ein, in welche das Blut getöteter Widder hinabfloß?' (S 64.) Ich fürchte, sie werden wenigen einfallen, denn sie sind nicht im mindesten angedeutet, und wenn ein Kabir ein Tier schlachtet, so folgt daraus ebensowenig, daß er es den Kabiren opfert, wie daß die Faune *Mus. Borbon.* XIII 11 (Abb. 2) und Montfaucon 90, 5 das Ferkel oder Zicklein den Faunen opfern. Und Nike? Doch sie soll ja Toten- oder Heroenopfer darbringen, wie 'sie dem siegreichen Helden die Spende ministriert, die Tänie überreicht oder ihn bekränzt' (S. 65). Verglichen könnte wohl nur das Gießen einer Spende werden, aber auch dafür wäre erst ein Beispiel beizubringen! Höchstens könnte man annehmen, sie schenke dem Helden den Trank zur Erquickung, wahrscheinlicher ist, daß sie ihm 'zur Spende eingießt' (Preller-Robert, Griech. Myth. I 496); einen Menschen ehrt ein Gott so wenig durch Spenden wie durch Opfer.[1]) Ich kann es jedem überlassen, sich die Frage selbst zu beantworten, ob ein Totenopfer eine geeignete Darstellung auf der Balustrade des Athena-Niketempels oder auch auf Münzen wäre; man würde sich schwer mit dem Gedanken vertraut machen, wenn die Darstellung mit den Angaben der Schriftsteller über die Ausführung eines Totenopfers übereinstimmte, nun aber ist das Gegenteil der Fall, und zudem mehr als wahrscheinlich, daß Nike eine Kuh opfert[2]); gefallenen Helden aber werden nur männliche Tiere dargebracht. Auch fehlt es nicht an Beispielen, wo Nike das Rind vor dem Altar einer Göttin opfert (Furtwängler, Gemmen, Taf. 64 Nr. 66; dasselbe, nur zerbrochen, Berliner Pasten 6250. Vgl. Gori, *Gemmae antiqu.* II 73, 3 = Reinach, *Pierres gravées*, Taf. 65) (Abb. 5).

Abb. 5.

So darf es wohl als ausgemacht gelten: Nike bringt ein νικητήριον, ein Dank- und Siegesopfer; will man weiter fragen: wem? so könnte die Antwort nur lauten: der Athena-Nike. 'Nike ist bei allen kriegerischen Veranlassungen ... und Wettkämpfen ... beteiligt ..., bei Dankopfern und festlichen Verherrlichungen eines bei solchen Veranlassungen gewonnenen Erfolges, pflegt selbst daran teilzunehmen und ist darüber mit

1) Vgl. Athena dem Herakles einschenkend, Welcker, Alte Denkm. III 266, Wiener Vorlegeblätter, Serie A, th. 1.

2) Vgl. Kekule a. a. O., Dittenberger, Syll. 634, 20ff., IG II 471, 15. Auch auf dem Parthenonfries sehen wir nur Kühe.

der Zeit zu einer Art helfendem Opfergenius geworden' (Preller-Robert, Griech. Myth. I 495). Ich kann es mir auch ersparen, auf das Mithrasopfer einzugehn, das 'ohne weiteres zum Beweis für seine These heranzuziehen', auch v. Fritze nicht für möglich hält (S. 67), möchte aber auf einen Sarkophagdeckel im Berliner Museum (Nr. 874, Abb. 6) hinweisen,

Abb. 6.

wo Eros einen Stier genau wie Nike opfert, der doch gewiß mit chthonischem Kult nichts zu tun hat, aber noch anschaulicher beweist, wie leicht ein Gott mit einem Stier fertig wird, und zweitens auf die schon vorher erwähnte Szene des Monuments von Gjölbaschi.[1]) Die Feinde bedrängen die Stadt, die Verteidiger auf der Mauer rüsten sich zum verzweifelten Widerstand, einer von ihnen kniet auf einem Widder, dem er den Kopf zurückbeugt und, wie es scheint, die Kehle mit dem Schwert durchschlagen will. Auch das muß ein Opfer für die Himmlischen sein, denn nur von ihnen kann Rettung kommen.[2])

Vermögen wir hier nirgends chthonische Opfer zu erkennen, so haben wir solche unzweifelhaft Il. Τ 266 und Γ 292. Wir finden alle Eigentümlichkeiten des auch später bei Eidopfern üblichen Ritus: den Tieren wird der Hals durchschnitten (τέμνειν Γ 292, Τ 197, 266), das Fleisch wird nicht gegessen (Τ 267 ff., Schol. zu Γ 310), der Wein wird ungemischt (Γ 270, Δ 159) auf die Erde geschüttet (ἔκχεον Γ 296), und

Ταλθύβιος . . .
κάπρον ἔχων ἐν χερσὶ παρίστατο ποιμένι λαῶν.
Ἀτρεΐδης δὲ ὀμοσσάμενος χείρεσσι μάχαιραν κτλ. (Τ 251 f.)

'Talthybios hält den Eber nicht anders als der Mann des genannten Vasenbildes' (Hartwig, Meistervasen III 2, Abb. 1). So v. Fritze selbst (S. 61, 13). Ist das nun ein Opfer für himmlische Gottheiten? — Auch Γ 292 ff. scheinen die Lämmer während des Schlachtens hochgehalten zu sein, wie aus dem καὶ τοὺς μὲν κατέθηκεν ἐπὶ χθονὸς ἀσπαίροντας zu schließen sein wird. So hätten wir also das καταστρέφειν bei Opfern für himmlische Gottheiten, das αἴρεσθαι aber im chthonischen Kult? Keines von beiden, aber 'eine Bestätigung dafür, daß nicht die Lage des Opfertiers . . . die Hauptsache war, sondern der Akt des λαιμοτομεῖν' (S. 64).

1) Auf beides hat mich wiederum R. Zahn freundlichst aufmerksam gemacht.

2) An ein σφάγιον ist schon deshalb nicht zu denken, weil der Zweck dieser Opfer die Zeichenerkundung ist (χρηστήρια *Aisch. Sept.* 230, *Soph. Ai.* 220). Nur ein μάντις bringt sie dar. Das schließt die Situation hier aus.

Nicht bloß 'dem Darsteller', sondern überhaupt. Ob man es aufhebt, daß es mit den Füßen die Erde nicht mehr berührt, ob man es niederdrückt, darauf kniend oder es zwischen den Beinen haltend, ist gleichgültig, worauf es ankommt, ist lediglich die Haltung des Kopfes, und ob man es in den Hals sticht oder mit tiefem Schnitte den Kopf fast vom Rumpfe trennt (Schol. *Apoll. Rhod.* I 587, vgl. *Hes. theog.* 280). So geschah es bei allen chthonischen Opfern, offenbar um der reichlichen Blutgewinnung willen. Denn das war hier die eigentliche Gabe. Liegt der Kopf tiefer, und wird das Tier nicht vorher durch einen Schlag getötet oder betäubt, so strömt alles im Körper befindliche Blut aus. Beim Schächten eines Rindes ist es nicht nötig, durch Treten des Leibes das Blut herauszupressen, wie dies geschieht, wenn es vorher mit dem Beil erschlagen ist.

Rinderopfer sind im chthonischen Kult sehr selten, doch kommen sie vor, und es ist die Frage, ob man auch in diesem Fall das Tier vorher niedergeschlagen oder ihm sogleich die Kehle durchschnitten hat. Auf *Orph. Arg.* 315 ff. werden wir trotz v. Fritzes Bemerkungen S. 61 und 65, 27 nicht viel geben dürfen, aber auch andere Stellen scheinen für das letztere zu sprechen. ταῦρον εἰς πυρὰν σφάξας heißt es vom Archon beim großen Totenopfer der Plataienser (Plut. Arist. 21), und noch deutlicher Eur. Hel. 1584 τέμνων δὲ λαιμόν. Hier schlachtet Menelaos einen Stier auf dem Schiff, αἵματος δ' ἀπορροαὶ ἐς οἶδμ' ἐσηκόντιζον, also εἰς θάλατταν. Angeblich hat er ein Totenopfer bringen wollen, doch als die Täuschung gelungen,

νεκρῶν μὲν οὐδενὸς μνήμην ἔχων
... ηὔχετ', ὦ ναίων ἅλα
πόντιε Ποσείδον Νηρέως θ' ἁγναὶ κόραι
σώσατέ με κτλ.

Der Dichter sagt nicht, daß er das Tier selbst auch ins Wasser stürzt, aber es ist dies anzunehmen; so opferte man den Meeresgottheiten[1]), und eine vortreffliche Parallele liefert Apoll. Rhod. IV 1595 ff. Iason opfert an Bord des Schiffes dem Triton einen Widder σφάξε κατὰ πρύμνης ... ἐς ὕδατα λαιμοτομήσας, ἧκε κατὰ πρύμνης. Man wird also wohl Mittel gefunden haben, den Stier unschädlich zu machen, sei es durch die Stellung an Bord, sei es durch Fesselung, jedenfalls unterblieb, dem

1) *Arr. Anab.* VI 19, 5, Alexander am Indischen Ozean ταύρους σφάξας τῷ Ποσειδῶνι ἀφῆκεν εἰς τὴν θάλατταν. *Athen.* VI 261 D θύοντες τῷ Ποσειδῶνι ταῦρον ἀγελαστὶ τοῦτον ἐμβάλωσιν εἰς τὴν θάλατταν. *Suid.* u. περίψημα· καὶ οὕτως ἐνέβαλλον τῇ θαλάσσῃ ὡσανεὶ τῷ Ποσειδῶνι θυσίαν ἀποτινύντες. Vgl. meine Griech. Kultusaltt.[2] 120 f.

Charakter des Opfers entsprechend, das αὐερύειν oder αἴρεσθαι, und trat dafür das καταστρέφειν ein, das Beugen des Hauptes über die πυρά oder das Wasser, die das Blut aufnehmen sollten.

Ich komme nun auf das Opfer, das uns die ilischen Münzbilder zeigen.[1]) Daß wir es hier mit einem hochaltertümlichen Brauch zu tun haben, glaubt auch v. Fritze (S. 516); lebendiger und überzeugender noch führt es A. Brückner (S. 566) aus. Er hat auch nach anderen Beispielen aus dem frühesten Altertum gesucht und glaubte solche auf den mykenischen Gemmen gefunden zu haben (Arch. Jahrb. 1903, S. 59, Abb. 3). Ob er recht hat oder v. Fritze, der darin nur eine stilisierte Wappenkomposition sieht[2]), mögen Kundigere entscheiden; wohl aber muß ich auf die Homerverse eingehn, die Brückner, von Zahn darauf hingewiesen, beigebracht hat, da v. Fritze gegen die Erklärung der Stelle[3]) Einwendungen erhoben hat (S. 62). Υ 403 ff. lauten:

αὐτὰρ ὃ θυμὸν ἄϊσθε καὶ ἤρυγεν, ὡς ὅτε ταῦρος
ἤρυγεν ἑλκόμενος Ἑλικώνιον ἀμφὶ ἄνακτα
κούρων ἑλκόντων· γάνυται δέ τε τοῖς Ἐνοσίχθων·
ὡς ἄρα τόν γ' ἐρυγόντα λίπ' ὀστέα θυμὸς ἀγήνωρ.

v. Fritze versteht das ἕλκειν nicht 'in die Höhe ziehen', sondern 'zerren'. Die Möglichkeit dieser Bedeutung ist natürlich zuzugeben, ebenso aber auch die andere, wie β 426, ο 291, Θ 72, Χ 212 beweisen. Ob der Gott sich mehr an der Kraft und Gewandtheit der Jünglinge erfreut als an dem Gebrüll des Tieres[4]), wird sich noch weniger entscheiden lassen, jedenfalls freut er sich in der Erwartung des Opfers. Aber wenn v. Fritze fortfährt (S. 62): 'wie der Stier in kraftvollem Widerstreben seine Stimme ertönen läßt, so hier der verwundete Kämpfer', so hat er die Stelle nicht genau angesehn:

Ἱπποδάμαντα δ' ἔπειτα καθ' ἵππων ἀίξαντα
πρόσθεν ἔθεν φεύγοντα μετάφρενον οὔτασε δουρί.
αὐτὰρ ὃ θυμὸν ἄϊσθε καὶ ἤρυγεν . . .

Es ist wirklich nichts anderes als 'der Angstschrei in Todesnot'. Daß man in homerischer Zeit durch lautes Rufen den Gott auf das Opfer auf-

1) Dörpfeld, Troja und Ilion, 514 ff. und Beil. 63 n. 68, 69. Beil. 64 n. 85. Vgl. Beil. 61 n. 19. Abgebildet Arch. Jahrb. 1903, S. 58.

2) Auch in diesem Fall könnte das Motiv sehr wohl einer Opfersitte entlehnt sein.

3) Vgl. Arch. Anz. 1902, S. 166.

4) Vgl. Schol. zu γ 6: ταύρους μὲν [θύουσι] διὰ τὸ βίαιον τῆς θαλάττης. ταύρῳ ἀπεικάζουσι τὸν Ποσειδῶνα διὰ τὸ δίκην ταύρου ὑπὸ τῶν κυμάτων ὠρύεσθαι.

merksam machen und herbeilocken wollte, ist unbestreitbar (S. 15), daß das Gebrüll des Tieres demselben Zwecke diente, kann ich nicht beweisen, aber nahe scheint mir der Gedanke zu liegen[1]), für das Wesentliche hielt und halte ich jedoch, daß diese Art des Schlachtens die ungefährlichste war, und daher gerade in alter Zeit, wo die Werkzeuge noch mangelhafter waren, gewiß vielfach geübt. Der Dichter der Ilias scheint noch von einem Kult, wo dies Verfahren sich erhalten hatte, zu wissen. — Man mag es also immerhin eine Form des αἴρεσθαι nennen, tatsächlich wurde das sonst geübte αὐερύειν oder ἄνω τρέπειν oder αἴρεσθαι durch das Emporziehen an Bäumen oder Säulen unnötig gemacht, aber ein großer Unterschied bleibt: sonst geschah dies am toten Tier, ohne daß man es so hoch hob, daß es den Boden nicht mehr berührte.

Es wird also dabei bleiben müssen: der Gegensatz zu καταστρέφειν ist ἀναστρέφειν (Schol. *Apoll. Rhod.* I 587), wofür man, wenn es sich um Rinder handelt, auch αἴρεσθαι sagt; καταστρέφειν heißt den Kopf nach unten drehen, ἀναστρέφειν und alle Synonyma ihn nach oben ziehen. Auf die Lage des Tierkörpers während der Opferung bezieht sich weder der eine Ausdruck noch der andere. Die alte Opfersitte aber blieb, soviel wir wissen, nirgends bestehn, weder im Kult von Eleusis, noch sonstwo, nur in Ilion übte man sie weiter, und als die Münzen geprägt wurden, aus denen wir sie kennen gelernt haben, war der dortige Brauch seit vielen Jahrhunderten ein Unikum.[2])

---

1) Vgl. Schol. Υ 404: δοκεῖ δ' ἐπὰν θύωσι τὸν θεὸν βοησάντων μὲν τῶν βοῶν προσδέχεσθαι τὸ θεῖον τὴν θυσίαν.

2) Nilsson, Griech. Feste 235 ff. glaubt bei Anton. Lib. 13 ein Gegenstück zu dem ilischen Brauch gefunden zu haben. Die Erzählung lautet: ὀνομάζεται τοῦτο τὸ ξόανον Ἀσπαλὶς Ἀμειλήτη Ἑκαέργῃ, ᾧ καθ' ἕκαστον ἔτος αἱ παρθένοι χίμαρον ἄθορον ἐκρήμνων, ὅτι καὶ ἡ Ἀσπαλὶς παρθένος οὖσα ἑαυτὴν ἀπηγχόνισεν. Einem Mädchen zu Ehren, das sich, um der Schande zu entgehn, erhängt hat, dessen Leiche man nicht auffinden konnte, ἀντὶ δὲ τοῦ σώματος ἐφάνη ξόανον παρὰ τὸ τῆς Ἀρτέμιδος ἑστηκός. Da sind denn aber doch ganz wesentliche Unterschiede: statt der Rinder ein junger Bock, und, was die Hauptsache ist, am Baum hängend nicht geschlachtet, sondern durch Erwürgen getötet; es ist kein Speiseopfer, sondern ein Sühnopfer für eine Heroine; es ist ein durch die Legende motivierter und als singulär bezeichneter Brauch.

XVI. CHTHONISCHER UND TOTENKULT

A priori hat die Ähnlichkeit zwischen dem Kult der chthonischen Gottheiten und dem der abgeschiedenen Seelen gerade so viel Auffallendes als die Verschiedenheiten. Beide sind dem Reich des Lebens entrückt und können aus der Tiefe auf die Oberwelt hin wirken, aber den Gott versöhnt man durch Sühn- und Bußopfer und erfleht seine Gnade durch demütige Gaben, durch die man ihm seine Verehrung bezeugt, den Toten nährt man[1]) mit Spenden und Opfern, die man ihm an seinem Grabe darbringt, und erwartet erst in zweiter Linie für sich selbst davon Gutes. Dem chthonischen Gott sollen die Gaben nicht ein Genuß sein: der Tote würde darben und entbehren, wollte man sie ihm vorenthalten (Rohde, Psyche II 337).

Χθόνιος heißt 'im Innern der Erde hausend'. Das würde für die Seelen der Toten ebensogut passen wie für die Unterweltsgottheiten, und doch werden nur diese Χθόνιοι genannt. Ja der Name wird auf Gottheiten wie Dionysos, Hermes u. a. übertragen, deren Wesen doch von dem der Unterirdischen sehr verschieden ist, aber nicht auf die Toten. Nun haben die chthonischen Gottheiten aber einen doppelten Charakter: sie sind einmal unheimliche Wesen, vor denen man sich fürchtet und denen man Gaben darbringt, nur um ihrem Zorn zu entgehn, andrerseits segnen sie den Ackerbau und das Gedeihen der Feldfrüchte.[2]) Der eine entwickelt sich mehr nach dieser, der andere mehr nach jener Seite hin. Hekate, die Erinyen, die Winde bleiben schreckhaft; Persephone wird, namentlich seitdem sie in engste Beziehung zu Demeter getreten ist, zu einer Spenderin ländlichen Segens, selbst Hades wird als Pluton angerufen, und der Kreis der in Eleusis verehrten Götter ist nur durch Verschmelzung beider Eigentümlichkeiten zu verstehn. Ja fast alle Götter partizipieren an der einen oder der andern. Zeus Chthonios ist in vielen Gegenden ein Gott des Ackerbaus (Hes. Erg. 465, Dittenberger, Syll. 615, 26),

---

1) Luk. Περὶ πένθ. 9: αἱ ψυχαὶ τρέφονται ταῖς χοαῖς. Aisch. Cho. 483 ff. und mehr bei Rohde, Psyche I 243.

2) S. namentlich Rohde, Psyche I 205. Lehrs, Pop. Aufs.² 298 f., auch Preller-Robert, Griech. Myth. I 130 u. 633. Töpffer, Att. Geneal. 250. Dieterich, Mutter Erde.

Dionysos ist 'Herr der Seelen' (Rohde, Psyche II 13) und zugleich 'Schützer und Förderer alles Wachstums und Gedeihens im Pflanzenreiche' (Rohde II 44); Apollon und Artemis wiederum empfangen Sühnopfer wie die Götter der Unterwelt (Kaibel, Epigr. gr. 1034. Paus. VIII 38, 6. II 24, 1 u. a.), und dem Poseidon versenkt man Tiere in die Fluten und spendet ihm νηφάλια wie den Winden und Zeus Georgos (IG III 77).

Eine Doppelnatur haben auch die Heroen. Ihnen kann ὡς θεῷ, d. h. wie einem himmlischen Gott, oder ὡς ἥρωι, d. h. wie den Unterirdischen, geopfert werden. Das letztere ist das Gewöhnliche.[1])

Anders die Toten. Auch sie können freundlich sein und zürnen, wie jeder Gott und jeder Mensch, aber die Auffassung ihres Wesens und ihr Kult bleiben trotz der Veränderungen, die sich im Lauf der Jahrhunderte vollziehen, immer einheitlich und schließen eine Vermischung mit Andersartigem aus.

Aus dieser Vorstellung von den in der Tiefe wohnenden und waltenden Mächten erklären sich denn auch die Unterschiede in der Art ihrer Verehrung. Die Opfer für chthonische Gottheiten haben durchaus den Charakter von Sühnopfern.[2]) Sie sind ein Zeichen demütiger Unterwerfung und angstvollen Suchens nach gnädigem Erbarmen. Deshalb finden wir Menschenopfer, deshalb auch Opfer nicht eßbarer Tiere im Kult der Unterirdischen. Denn chthonisch ist der Kult des Zeus Lykaios in Arkadien, chthonisch namentlich auch der Kult der Winde. Unter ihren Opfern aber finden wir Menschen, Pferde, Esel. Bekannt sind ferner die Hundeopfer für Hekate. Solche Gaben durfte man den Toten nicht bringen[3]), wenigstens nicht mehr in einer Zeit, wo die Angst vor einer Wiederkehr der nicht befriedigten Seele und der dadurch bedingte apotropäische Charakter des Totenkults zurückgetreten war hinter der Pietät, die umgekehrt durch den Kult ein Band zwischen den Zurückgebliebenen und dem Geschiedenen knüpfen wollte. Hier dienen 'Weingüsse und Brandopfer der Nahrung der hilflosen Seele' (Rohde II 337). Man kann ihnen also nur opfern, was man selber aß und trank. Dem scheint eine Stelle zu widersprechen: bei Euripides opfert Neoptolemos Polyxena auf dem Grabe des Achilleus und ruft seine Seele an, ihr Blut zu trinken (Hek. 535 ff.). Das ist in der Tat sehr auffallend. Schon die Iliupersis hat erzählt, die Griechen hätten vor ihrer Abfahrt dem Achill

1) S. meine Kultalt.[2] 127.

2) Rohde, Psyche I 272 ff. Diels, Sibyll. Blätter 39. Stengel, Kultusaltt. 112.

3) Toxaris ist ein skythischer Heros (Luk. Skyth. 2), und bei den Skythen sind Pferdeopfer gewöhnlich (Strab. IX 8 p. 513. Herod. I 216, IV 61. Vgl. Paus. I 20, 8 und Arr. Anab. VI 29, 7).

die Jungfrau an seinem Grabe geopfert (Mythogr. gr. ed. Wagner I 245, vgl. 212). Hier im Epos kann das Opfer keinen andern Sinn und Zweck gehabt haben, als die Psyche des Helden durch ein auch ihm von der Beute dargebrachtes γέρας zu befriedigen. So verspricht Achill selbst nach der Rückgabe der Leiche Hektors der Psyche des Patroklos ihren Anteil an den Lösegeschenken, die er empfangen hat, damit sie ihm nicht zürne (Ω 592ff.). Solche Vorstellungen sind der Zeit des Euripides fremd geworden, und dem aufgeklärten Sinn des Dichters vollends mußten sie unsympathisch sein. Aber die Sage fand er vor, und er folgt ihr so weit, daß auch er, nicht ohne leichte Inkonsequenz, V. 41, 94, 115, die Königstochter ein 'γέρας' für den Helden nennt. Und zur Bühnenwirkung war ihm der Stoff schon recht (vgl. Rohde II 252ff.). Doch was ist bei ihm der Zweck des Opfers? Achill wird angefleht, günstige Fahrt zu verleihen, und nachdem die Jungfrau geschlachtet ist, treten wirklich günstige Winde ein (Hek. 539ff. 1289f. vgl. 900f. und Ovid. Met. XIII 439f.). Wie völlig anders die Vorstellung von der Macht eines Toten als in homerischer Zeit, ja wohl auch in des Dichters eigener Zeit! Aber ihm und seinem Publikum ist Achill hier schon Heros (vgl. Androm. 1260ff., Iph. T. 436ff.)[1]), und daß man diesen Menschenopfer bringt, ist nicht unerhört (Plut. Pelop. 21f. Philop. 21). Dazu kommt ein anderes. Wie Themistokles vor der Schlacht bei Salamis Menschen geopfert hatte (Plut. Them. 13, Arist. 9), und das Heer vor der Entscheidung bei Leuktra dasselbe von Epameinondas verlangte (Plut. Pelop. 21, vgl. Rohde II 349), so wußte man von Menschenopfern auch vor Antritt gefährlicher Seefahrten. Aischylos hatte auch Iphigeneia παυσάνεμος θυσία (Ag. 214) und ἐπῳδὸς Θρηκίων ἀημάτων (Ag. 1418) genannt; Herodot erzählt, daß Menelaos, in Ägypten durch Windstille festgehalten, Kinder geopfert habe (II 119), und wenn dafür später auch andere σφάγια eintraten, so war man sich doch auch damals sehr wohl bewußt, daß diese eigentlich nur ein Ersatz waren, mit dem sich zufrieden zu geben man die Götter anflehte. Ob solche Opfer aber der Artemis (s. d. angef. Aischylosstellen) oder dem Poseidon (Arr. Anab. VI 19, 5. App. Bell. Mithr. 70 p. 480 usw.) oder den Winden (Herod.

1) V. 260f. lautet:

πότερα τὸ χρῆν σφ' ἐπήγαγ' ἀνθρωποσφαγεῖν
πρὸς τύμβον, ἔνθα βουθυτεῖν μᾶλλον πρέπει;

Auch ein Rinderopfer am Grab eines gewöhnlichen Toten – und der Hekabe Homers könnte Achilleus nur ein τεθνεώς sein wie alle andern, wenn er sie im Leben auch überragte – wäre in Euripides' Zeit undenkbar, aber im Heroenkult kommen sie vor, namentlich wenn der Heros in der Schlacht gefallen ist (Paus. IV 32, 4. IG II 469, 470. Mehr Griech. Kultusalt. 127f.).

II 119, VII 191) dargebracht wurden, war im Grunde gleichgültig. Das Opfer der Polyxena also, wie es Euripides schildert, ist in der Tat mit den sonst üblichen Totenopfern nicht in eine Reihe zu stellen. Viel eher ist es mit dem σφάγιον zu vergleichen, das Epameinondas statt des verlangten Menschenopfers den Heroinen des Orts, den Töchtern des Skedasos, darbringt (Plut. Pelop. 21f.). Daß Euripides aber Neoptolemos den Schatten des Vaters anrufen läßt, heraufzukommen und das Blut zu trinken, ist nur insofern auffallend, als es eben Menschenblut ist, denn daß die Toten sich am Blut von Opfertieren erquicken, ist auch zu des Dichters Zeit noch nicht verschwundener, wenn auch von ihm nicht geteilter Glaube (vgl. z. B. Plut. Arist. 21); er folgt der Sage kaum in der Meinung, die graue Vorzeit sei so roh gewesen, daß ihr auch solche Vorstellungen zuzutrauen gewesen seien[1]) – historische Treue streben die griechischen Dramatiker nicht an –, sondern in einer Art Gleichgültigkeit gegenüber Stoffen, die eine so weite Kluft von seinem Glauben und Fühlen trennte.

Auch die Spenden sind verschieden. Wein und Öl fehlen im Kult der chthonischen Gottheiten[2]), während die Totenspenden häufig Öl[3]) und fast regelmäßig Wein enthielten. Ebenso finden wir bei Reinigungen von Schuldbefleckten (Apoll. Rhod. IV 702ff.) und Heiligtümern (Paton u. Hicks, Inscr. of Cos S. 81 Zl. 34f.) νηφάλια und μελίκρατον angewandt, aber weder Wein noch Öl. Dem widerspricht nicht, daß Oidipus bei seinem Opfer für die Eumeniden (Soph. Oid. C. 483) 27 Ölzweige auf den Boden legen soll, er ist ein Flehender, und der Ölzweig geziemt den ἱκέται, auch nicht, daß überhaupt bei Sühnzeremonien der kathartische Ölzweig eine Rolle spielt (Diels, Sib. Bl. 120f.); ebensowenig, daß die Königin Aisch. Pers. 617 auch Öl spendet, denn diese Spende ist für die Toten bestimmt (609f.). Der Ölzweig ist also keine Darbringung an die Unterirdischen, sondern ein Symbol, daß man sich ihnen als Hilfesuchender nahe.[4]) Der Grund für das Fehlen von Wein und Öl ist nicht schwer zu finden: die chthonischen Kulte reichen in eine Zeit zurück, wo man beides noch nicht hatte (vgl. E. Curtius, Ges. Abh. II 22ff.), und später scheute man sich, etwas zu ändern. Wahrscheinlich stammt aber auch der Totenkult aus so alter Zeit. Ist dies der Fall, dann hat er sich eben

1) Vgl. übrigens Soph. El. 1419ff.

2) Aisch. Eum. 107. Soph. Oid. Col. 100 u. 481 mit Schol. IG I 4. Paus. VI 20, 3 usw.

3) Dittenberger, Syll. 10. Soph. Frgm. 366. Nauck², S. 218. Plut. Arist. 21. Poll. IX 65. Hesych. u. σπονδεῖον. Vgl. Artemid. Oneir. IV 57.

4) Vgl. Diels, Sib. Bl. 120.

ursprünglich auch hierin vom chthonischen nicht unterschieden. Interessant ist nun, daß man Wein und Öl in den Totenkult sofort einführte, nicht aber in den der Unterirdischen. Ja man bettete die Toten auf Wein- und Olivenlaub (Athen. Mitt. XVIII 184f. Plut. Lac. Instit. 18 p. 238D., vgl. Artem. Oneir. IV 57), und verbrannte die Opfer für chthonische Gottheiten νηφαλίοις ξύλοις (Hesych. u. νηφάλια ξύλα und ἄοινα; vgl. Band, die Epikleidia, Progr. der Margarethenschule Berlin 1887 S. 12f.). Und das ist kein Zufall. Ehe man selber Wein und Öl anbaute, importierte man es. Noch in homerischer Zeit gibt es keine Ölkultur in Griechenland, und doch stellt bereits Achilleus dem Patroklos Krüge mit Öl auf den Scheiterhaufen (Ψ 170. vgl. ω 67), den chthonischen Gottheiten aber scheute man sich etwas zu bieten, was sie selber nicht aus dem Boden hervorwachsen ließen, und daß man an dem alten Brauch festhielt, ist gerade in diesem Kult sehr erklärlich. Die andern Götter lud man beim Opfer zum Mahl oder fingierte vielleicht umgekehrt, daß man bei ihnen zu Gaste gehe, die chthonischen versöhnte man durch eine Abgabe von dem eigenen Gewinn; es war, wenn auch nicht bloß in der Not und aus Furcht dargebracht, doch immer eine Art Sühnopfer, von dem man selber nichts genoß. Dies scheint nun freilich auch für die Totenopfer zuzutreffen, aber der wesentliche Unterschied ist, daß man den Toten mit der Opfergabe selber einen Genuß bereiten wollte, und einen solchen Zweck haben Sühnopfer niemals. Wollte man die Toten aber laben, so mußte man ihnen bieten, woran sie sich einst im Leben erfreut hatten. So werden Wein und Öl gleichzeitig als Nahrungsmittel und als Totenspende eingeführt sein — das μελίκρατον allein ist verhältnismäßig selten —, die Χθόνιοι aber erhalten nach wie vor νηφάλια.

Auch der πελανός, ein Mehlbrei, der auf eine Zeit weist, in der man festes Brot noch nicht zu backen verstand, blieb im Kult der Χθόνιοι, begegnet aber nicht in dem der Toten; wo das Wort hier angewandt wird, bedeutet es einfach Spende. Höchstens λ 28, wo Odysseus außer den Spenden ἐπὶ δ' ἄλφιτα λευκὰ πάλυνεν, könnte man etwa an ähnliches denken, aber abgesehn davon, daß Odysseus auch dem Hades und der Persephone Ehren erweist (λ 45f.), würde es sich hier immer nur um eine Vergangenheit handeln, die für die spätere Zeit nichts beweisen und nur ein ferneres Beispiel für Änderungen im Totenkult und Entfernung vom chthonischen Ritus liefern könnte. Aisch. Pers. 523f. aber ist der πελανός für die Unterirdischen (ἀποτρόποισι δαίμοσι 203ff.) bestimmt, die Spenden dagegen für den Toten (609f.).

Aus der Bedeutung und Absicht der Opfergaben erklärt sich ferner, daß — obwohl dies seltene Ausnahme ist — von Opfern für Heroen und

chthonische Gottheiten unter Umständen gegessen werden darf. Es kommt auf den Grad der Scheu, auf die Auffassung des Charakters der chthonischen Gottheiten an. Sieht man in ihnen nur die Förderer des Ackerbaus, so liegt kein Grund vor, ihnen nicht auch ein Speiseopfer darzubringen. In fruchtbaren Gegenden mit ausschließlich Ackerbau treibender Bevölkerung finden wir Tempel, Altäre, heilige Bezirke des Hades (in Elis, Paus. VI 25, 3. Strab. VIII 344), eine Inschrift aus Aphrodisias nennt einen Priester des Pluton und der Kore (Mouc. τῆς Εὐαγγελ. σχολ. 1880 S. 180), und auch für andere Städte Kleinasiens ist seine Verehrung bezeugt (Strab. XIV 649, XIII 629 und mehr bei Preller-Robert, Griech. Myth. 802 A. 1); attische Urkunden erwähnen einen βωμὸς Πλούτωνος neben Altären für die θεαί (IG II 834b, col. 2 Zl. 4f.)[1] und eigene βωμοὶ νηφάλιοι für Gottheiten, die nüchterne Spenden verlangen (Dittenberger, Syll. 631. Vgl. Ziehen, Leg. sacr. S. 75f.). Das setzt eine Verehrung voraus, die der der Himmlischen näher steht als der sonst in chthonischen Kulten üblichen.[2] Der Opferkalender von Mykonos liefert denn auch tatsächlich Beispiele von Speiseopfern, die man chthonischen Gottheiten darbrachte. Dittenberger, Syll. 615, 25: ὑπὲρ κα(ρ)πῶν Διῖ Χθονίωι καὶ Γῆι Χθονίηι δερτὰ[3] μέλανα ἐτήσια· ξένωι οὐ θέμις. δαινύσθων αὐτοῦ (vgl. S. 27).

1) Vgl. Dittenberger, Syll. 587, 140 u. 651, auch IG II 948ff. III 145 und Foucart im Bull. de corr. hell. VII 387ff.

2) Vgl. auch Eur. Frgm. 912 Nauck² S. 655:

σοὶ τῷ πάντων μεδέοντι χοὴν
πελανόν τε φέρω, Ζεὺς εἴθ' Ἅιδης
ὀνομαζόμενος στέργεις. σὺ δέ μοι
θυσίαν ἄπυρον παγκαρπείας
δέξαι πλήρη προχυθεῖσαν.

3) Das Wort findet sich in der Literatur nur bei Galen. Anat. VII 15 (II 644 Kühn) und bei Hesychios u. δρατά. Hesych. erklärt δρατά· δερτά, ἐκδεδαρμένα θύματα, Galen sagt τὸ ζῶον ἕν τι τῶν δαρτῶν ὀνομαζομένων οἷον ἢ πρόβατον ἢ βοῦν ἢ αἶγα. Dazu kommt jetzt außer der erwähnten Inschrift eine athenische (Ziehen, Leg. sacr. 10), in der der Ausdruck wiederholt begegnet, und eine milesische (v. Wilamowitz, Sitzgsber. Berl. Akad. 1904 S. 619ff.), wo Zl. 30f. lautet: ἔρδεται δὲ τῶι πανθύωι ἔτει . . . δαρτόν. v. Prott, Fasti gr. übersetzte in seinem Kommentar zu der Inschrift von Mykonos S. 19 nach Hesych. *hostias pelle spoliatas*; auch Rohde, Psyche I 206 hält diese Bedeutung für wahrscheinlich, bemerkt jedoch 'wobei freilich die Hinzufügung der Farbe des nicht mehr sichtbaren Felles wunderlich ist'. Noch wunderlicher aber wäre die Anwendung des Ausdrucks auf lebende Tiere, wie sie Galen bezeugt: die richtige Übersetzung ist offenbar *hostias pelle spoliandas*; auch die Negation μή auf dem athenischen Stein Zl. 18 bekommt dann ihr Recht. Umgekehrt haben wir für Opfertiere, die nur gesengt werden, die Bezeichnung εὐστόν IG II 631 und Dittenberger, Syll. 627 (s. darüber Ziehen, Athen. Mitt. XXIV 273).

In derselben Inschrift heißt es ferner kurz vorher: Cεμέληι ἐτήcιον· τοῦτο ἐνατεύεται. Auch Semele wird man zu den Χθόνιοι rechnen müssen.[1]) ἐνατεύεται aber wird nichts anderes heißen können als: der neunte Teil wird dargebracht. Das übrige verzehrte man also. δεκατεύειν ist ja bekannt, hier ist gerade die Neunzahl charakteristisch, sie beweist auch, daß der Kult ein chthonischer war (s. Diels, Sib. Bl. 40ff.). Das Verfahren selbst erinnert an Od. ξ 434ff., wo Eumaios den Eber in sieben Stücke zerlegt, deren eines er dem Hermes und den Nymphen weiht. Hierzu kommt eine Inschrift aus Magnesia (Kern 98), die sich auf den Kult des Zeus Sosipolis bezieht, von dessen auf der Agora gelegenem Tempel die Fundamente bloßgelegt worden sind. Kern hat (Arch. Anz. 1894 S. 81) die Gründe dargelegt, die es unzweifelhaft machen, daß wir es hier mit einer chthonischen Gottheit zu tun haben.[2]) Alljährlich soll ihm ἀρχομένου cπόρου im Monat Kronion ein Stier geweiht und als ihm gehöriges Opfertier gezeichnet werden, und gebetet ὑπὲρ cίτου φορᾶc καὶ τῶν ἄλλων καρπῶν πάντων καὶ τῶν κτηνῶν. Also ganz ähnlich wie in Mykonos. Wie dort Zeus Chthonios zusammen mit Ge Chthonia seine Opfer empfängt, so hier Zeus Sosipolis mit Artemis Leukophryene und Apollon. Das erklärt sich daraus, daß Artemis in Magnesia die Hauptgöttin ist, wie in Ephesos, und daß Apollon, wie andere Inschriften zeigen, hier besonders eng mit ihrem Kult verbunden ist. Zeus Sosipolis, dem das am 12. Artemision begangene Fest vor allem gilt, erhält außer dem Stier einen Widder, Artemis eine Ziege, Apollon einen Bock. Das Fleisch aller Tiere aber wird gegessen. Nachdem die Priester die ihnen zustehenden Anteile empfangen haben, sollen die Oikonomoi das Fleisch des Stieres unter die Teilnehmer am Festzuge, das der drei kleineren Tiere unter den Stephanephoros, die Priesterin, die Polemarchen, Proedren usw. verteilen. Die heilige Handlung soll von Flöten-, Syringen- und Zitherspiel begleitet sein, und die bei allen Speiseopfern übliche Flötenmusik werden wir auch für das Opfer in Mykonos anzunehmen haben. Opfer aber für chthonische Gottheiten mit unheimlichem Charakter, wie Zeus Lykaios oder die Eumeniden, sind sicherlich ohne Musikbegleitung vollzogen worden. Das beweist für den ersteren der Umstand, daß man ihm ἐν ἀπορρήτῳ opfert (Paus. VIII 38, 5), für die Eumeniden bezeugt es das Scholion zu Soph. Oid. C. 489: μετὰ γὰρ ἡcυχίας τὰ ἱερὰ δρῶcι, wie auch der Brauch, das Voropfer dem Daimon des

1) Vgl. Sam Wide, De sacr. Troezen. 42ff. Preller-Robert, Griech. Myth. I 660 A.

2) Vgl. auch Robert, Athen. Mitt. XVIII 37ff. über den elischen Sosipolis.

Schweigens, Hesychos, darzubringen (Polemon im Schol. zu Soph. Oid. C. 100.[1])

Daß man ebenso bisweilen von Opfern für Heroen zu essen wagte, auch wenn ihnen nicht ὡς θεῷ geopfert wurde, lehren Pausanias X 4, 7 und V 13, 2, wo der Ausdruck θύειν für ἐναγίζειν keine Nachlässigkeit ist. Aber es handelt sich in diesen Fällen nicht um heroisierte historische Persönlichkeiten, wie beispielsweise Brasidas (Thuk. V 11) oder der Olympionike Philippos aus Kroton (Herod. V 47) es wären, sondern um Pelops, Telephos, Xanthippos, die ihr eigenes Heiligtum haben (Paus. V 13, 1) oder ausdrücklich als ἀρχηγέται bezeichnet werden (Paus. X 4, 6), die also den Göttern näher stehn als den gewöhnlichen Toten.

Bemerkenswert und charakteristisch für die Opfer in Mykonos, Magnesia und für die erwähnten Heroen ist ferner, daß sie am Tage stattfinden, während man sonst chthonischen Gottheiten und Heroen nachts opfert.[2])

Von Totenopfern genießt man niemals etwas, auch die Musik fehlt bei ihnen, aber man bringt sie — und das führt uns auf einen neuen Unterschied des chthonischen und des Totenkultes — am Tage dar. Man hat mit Unrecht aus den Bemerkungen des Proklos zu Hes. Erg. 763 — vielleicht nach Philochoros, s. Lobeck, Agl. 412 A. a — des Scholiasten zu Pindar, Isthm. IV 110, des Etym. M. 468, 34, des Scholions zu Il. Θ 66 (auch Eustath. zu der Stelle, vgl. ferner zu Λ 84) und zu Apoll. Rhod. I 587 auf das Gegenteil geschlossen. Die beiden ersten Stellen sagen nur, τοῖς ἥρωσι habe man im Gegensatz zu τοῖς θεοῖς am Abend geopfert, das Etym. M. τοῖς καταχθονίοις, also Χθονίοις[3]), und nur das Ilias- und Apolloniosscholion haben τοῖς κατοιχομένοις. Da das letztere diese den Οὐρανίδαις gegenüberstellt, ist klar, daß κατοιχόμενοι hier auch nichts anderes bezeichnen soll als Χθόνιοι. Auch in dem Iliasscholion ist der Gegensatz τοῖς θεοῖς. Man würde also auch hier berechtigt sein, κατοιχόμενοι nur auf die Heroen zu beziehen oder es einfach als 'Unterirdische' zu erklären (vgl. Schol. zu Eur. Phoin. 274). Aber es bedarf dessen vielleicht nicht einmal; denn wenn der Kommentator, der an Ψ 220 f. und λ 12 f. gedacht

1) S. ferner Soph. Oid. C. 132 f.; und die alte thasische Inschrift (οὐ παιωνίζεται) Ziehen, Leg. sacr. 109 (mit der Bemerkung S. 290 f.). Vgl. Töpffer, Att. Geneal. 172.

2) Der Beweisstellen sind unzählige. Eine Auswahl s. in meinen Kultusaltt. 133 f. Sehr interessante Beispiele bringen auch die Akten der römischen Säkularfeier unter Augustus (Ephem. epigr. 1891 S. 225 ff.).

3) Vgl. Rohde I 205, 2. Von ferneren Zeugnissen Diog. Laert. VIII 33, Plut. Quaest. rom. 34 p. 332.

haben wird, seine Bemerkung nur auf das Epos bezieht und allein für dieses gelten lassen will, so hat er recht. Doch später herrscht ein anderer Brauch. Neoptolemos opfert Polyxena am Morgen (Eur. Hek. 521 ff.), die Königin bringt die Opfer am Grabe des Dareios morgens dar (Aisch. Pers. 609 ff.), ebenso Elektra und die Choephoren am Grabe Agamemnons (Aisch. Cho. Anf. u. 149), Chrysothemis im Auftrage Klytaimnestras (Soph. El. 326 ff., 405, 431, 883 ff.) und Helena am Grabe der ermordeten Schwester (Eur. Or. 114). Die großen Totenopfer, die alljährlich die Platäer (Plut. Arist. 21, vgl. Thuk. III 58) und die Megarer (Simon. Frgm. 107 Brgk.[4] IG VII 53) den Helden der Perserkriege, die Athener an dem Polyandrion in Marathon (Paus. I 32, 4. IG II 471), die Arkader in Phigalia (Paus. VIII 41, 1), die Pergamener dem Aristonides (Athen. Mitt. 1904 S. 152 Zl. 16 f.) bringen, finden natürlich auch am Tage statt, und daß die Genesia, die jede Familie ihren Toten, und wahrscheinlich alle hellenischen Völker außerdem von Staats wegen an einem bestimmten Jahrestage feierten (Rohde I 234 f.), in der Nacht begangen sein sollten, ist ja ganz undenkbar. Dem gegenüber darf man sich nicht auf Eur. El. 90 ff. berufen:

νυκτὸς δὲ τῆςδε πρὸς τάφον μολὼν πατρὸς
πυρᾷ τ' ἐπέσφαξ' αἷμα μηλείου φόνου
λαθὼν τυράννους, οἳ κρατοῦσι τῆςδε γῆς;

vielmehr scheint das λαθὼν τυράννους die Ausnahme zu motivieren, und die Handlung bringt es mit sich, daß das Opfer bereits am frühen Morgen vollzogen sein muß, während bei Sophokles Orestes die Spenden erst morgens auf das Grab gegossen hat (El. 893 ff. vgl. 84); besondere Umstände und Situationen rechtfertigen ein Abweichen von dem Gewöhnlichen, ja können es notwendig machen gewiß auch im Leben, wie vielmehr im Drama. So wird den Eumeniden nachts geopfert, trotzdem gießt Oidipus in Soph. Oid. C. ihnen die Spenden am Tage; Totenspenden sollen nur am Grabe des Verstorbenen dargebracht werden, trotzdem gießt Iphigeneia in Taurien dem Orest, den sie tot wähnt, dort die Spenden, weil sie es an seinem Grabe nicht kann (Eur. Iph. T. 170 ff., ähnliches Soph. El. 932 f.). Den Söhnen des Herakles aber opfern die Thebaner als Heroen (Pind. Isthm. III 79 [IV 61]) und ebenso die Argonauten dem Dolops (Apoll. Rhod. I 587, vgl. Deneken unter Heros in Roschers Myth. Lex. 2512 f.). Auch die Tageszeit erklärt sich durch den Charakter des Kultes und die Vorstellung, die man von den Wesen hatte, denen er gewidmet war. Wenn der Totenkult ohne Zweifel auch in späterer Zeit bisweilen Züge apotropäischen Charakters zeigt, so ist er ebenso un-

zweifelhaft im Unterschied vom chthonischen[1]) doch mehr und mehr freundlich geworden und hat einem frommen Herzensbedürfnis genügt. Das beweisen die Darstellungen auf den Grabreliefs (Rohde I 240, Wolters, Athen. Mitt. XVI 404f.), das die wiederholten Totenopfer und Feiern, namentlich auch an den Geburtstagen der Verstorbenen; ja der Lebende scheut sich bisweilen nicht, auf der Grabvase seinen Namen neben den des Toten zu setzen (Brückner, Sitzungsber. der Wiener Akad. CXVI 533), den man noch so gern im Kreis der Familie sähe und denkt. ‘Man sieht wohl, daß zwischen Leben und Tod keine unüberschreitbare Kluft liegt; es ist, als wäre das Leben gar nicht unterbrochen durch den Tod’ (Rohde I 235).

Diesen Wandel im Empfinden zeigt recht deutlich noch ein anderes unterscheidendes Merkmal. Bei Homer (κ 528) soll Odysseus sich umwenden, wenn er die Totenopfer darbringt, wie es bei Darbringungen für chthonische Gottheiten (Soph. Oid. Col. 30, 490) und Sühn- und Reinigungsopfern stets geschah (Rohde, Psyche II 85, 2. Apoll. Rhod. III 1029ff.): bei Aischylos klagt Elektra, als sie sich scheut, die von Klytaimnestra gesandten Spenden auf das Grab des ermordeten Vaters zu gießen (Cho. 87ff.):

τάφῳ χέουσα τάςδε κηδείους χοὰς
πῶς εὔφρον’ εἴπω, πῶς κατεύξομαι πατρί;
. . . . . .
ἢ cῖγ’ ἀτίμως, ὥcπερ οὖν ἀπώλετο
πατήρ, τάδ’ ἐκχέαcα, γάποτον χύcιν,
cτείχω, καθάρμαθ’ ὥc τις ἐκπέμψας πάλιν
δικοῦcα τεῦχος ἀcτρόφοιcιν ὄμμαcιν[2]);

Hier also ängstlich schweigendes Sichabkehren, schnelles Fliehen des unheimlichen Orts, dort freundliches Begrüßen einer lieben Stätte. Und so überall bei den Tragikern und später (z. B. Plut. Arist. 21).

Auch daß wir im Kult der Unterirdischen den Purpur finden (Aisch. Eum. 1028. Lys. g. Andok. 51. Apoll. Rhod. IV 1662 und mehr bei Diels, Sib. Bl. 69f. Vgl. v. Duhn, Arch. f. Religwiss. 1906 S. 1ff.), im Kult der Toten meistens die Farbe der Trauer (schon Il. Ω 94), das düstere Schwarz (z. B. Aisch. Cho. 41, Eur. Hel. 1058, Phoin. 325f.; vgl. Eur. Alk. 216, 844) verdient Erwähnung (vgl. aber auch Rohde, Psyche I 226, 3).

1) Vgl. auch aus späterer Zeit Schol. Luk. Ikarom. 24. Zosimus bei Diels, Sib. Bl. 134 Zl. 7.

2) Auch das Weggießen der bei einer Reinigung gebrauchten Mittel (καθάρματα, vgl. v. Wilamowitz, Aisch. Cho. S. 162f.) ist ein Opfer für die chthonischen Dämonen, Rohde, Psyche II 79, 1.

Ein weiterer Unterschied scheint zu sein, daß man den chthonischen Gottheiten vorzugsweise männliche Tiere opferte[1]), den Heroen wohl ausschließlich, den Toten dagegen, wenn wir den Angaben der Scholiasten und Lexikographen trauen dürfen[2]), nur weibliche oder verschnittene Tiere.

Wichtiger als alle bisher berührten Unterschiede ist, daß der Totenkult im Laufe der Zeit Wandlungen erfuhr, während der chthonische unverändert blieb. Er hat keine Geschichte, in jenem können wir eine interessante und lehrreiche Entwicklung verfolgen.

Die älteste Kunde verdanken wir den Gräbern, hauptsächlich in Mykenä und Nauplia. Die ersteren sind senkrecht in den Felsen getriebene Schachte, schon durch diese Anlage das höchste Alter beweisend. Die Leichen sind in ihnen beigesetzt, nicht verbrannt (s. Helbig, Homer Ep.[2] 52f.). Jedes Grab enthielt mehrere Leichen, wie dies überhaupt in allen sehr alten Gräbern der Fall ist (s. U. Köhler, Das Kuppelgrab von Menidi 1880 S. 53). Offenbar sind die Angehörigen einer Familie oder eines Geschlechtes zusammen bestattet worden (vgl. Köhler a. a. O. und Lolling ebenda S. 17A.). Den Toten sind kostbare Schmucksachen, Waffen und andere Gegenstände in großer Menge mitgegeben, und alle Gräber weisen unzweifelhafte Spuren von Tieropfern auf, die man vor und nach der Bestattung dargebracht hat[3]); über dem vierten befand sich sogar eine Opfergrube (Schliemann, Mykenä 246f., vgl. Plan F). Ähnlich sind die Befunde aller anderen ältesten Grabanlagen.[4]) Das Kuppelgrab zu Dimini enthielt Kohlen und Aschenreste, 'die nur von Totenopfern herrühren können', da die Leichen auch hier nicht verbrannt sind (Lolling u. Wolters Athen. Mitt. XII 138), und neben den menschlichen fand man Tierknochen (Athen. Mitt. XI 437). Auch in dem Kuppelgrab des Minyas in Orchomenos entdeckte man mehrere aufeinander folgende Aschenschichten, die deutlichen Spuren von Totenopfern (Schuchhardt a. a. O. 337), ebenso in dem Eingang zu dem Grab in Vafio am Ende des Dromos eine Grube, auf deren Grund eine zehn Zentimeter dicke Aschenschicht lag (Ἐφημ.

1) Dittenberger, Syll. 615, 17. CIG 1464. Inschr. v. Magnesia 98 Zl. 35, 50f. Vgl. Kaibel, Epigr. gr. 1034.

2) Schol. zu Od. λ 30 und κ 522, zu Apoll. Rhod. I 587. Suid. u. ἐντομίδαι. Etym. M. u. ἔντομα.

3) Helbig a. a. O. Rohde, Psyche I 33ff. Schuchhardt, Schliemanns Ausgrabgg. 182, 188f., 331. Belger, Die myken. Lokalsage, Progr. des Friedrichsgymnas. Berlin 1893 S. 32f.

4) In Sesklos sind die Toten als liegende Hocker in Steinkisten unverbrannt beigesetzt worden (Tsuntas Αἱ προϊστορικαὶ ἀκροπόλεις Διμηνίου καὶ Σέσκλου Athen 1908 S. 128ff.).

ἀρχ. 1889 S. 143. Vgl. Winter, Arch. Anz. V 102), die von Opfern herrührt. Nicht mehr zu bestimmen waren die Knochenfunde in dem Grabe am Heraion bei Mykenä, doch fand man Eberzähne (Athen. Mitt. III 285). Am lehrreichsten sind die Gräber von Nauplia am Palamidi[1]), nicht bloß deshalb, weil auch sie uralt sind, sondern weil hier im Unterschied von den erwähnten arme Leute bestattet worden sind.[2]) Es sind kleine Grabkammern, in den Felsen gearbeitet. Aber auch hier 'lagen zu Häupten der Toten dünn gesät Knochen, die von Schafen und Ziegen herrühren; solche waren vereinzelt auch über die Stätten der Leichname zerstreut', und in einem halb offenstehenden Grabe fand man Ziegenknochen und Hörner (Lolling, Athen. Mitt. V 155). Auch die Gräber in Spata enthielten zahlreiche Kohlen, Eberzähne und Tierknochen (Athen. Mitt. II 84, 262). Konnte man hier den Toten nicht Schätze mitgeben, wie in Mykenä, so sollten sie die Wohltat der Opfer wenigstens nicht entbehren. Der Reichtum jener aber hat mit Recht Staunen erregt. Das waren wirkliche κτέρεα! (s. Rohde, Psyche I 20, 1. Bloch, Neue Jahrb. f. Phil. 1901, 46. Vgl. aber auch Kaibel, Electra 138). Zeigt sich in diesem Mitgeben des Besitzes eine Übereinstimmung mit den Vorstellungen und Gebräuchen, wie sie uns im Epos entgegentreten, so weicht die Sitte einer wiederholten Darbringung von Totenopfern von der homerischen ab. Denn niemand wird das Versprechen Achills, dem geschiedenen Freunde seinen Teil von den Geschenken für Hektors Leiche zukommen zu lassen (Ω 592ff.), oder das Opfer einer unfruchtbaren Kuh, das Odysseus dem Teiresias nach seiner Heimkehr in Ithaka bringen will (λ 30), für eine Fortsetzung des Totenkultes noch lange nach der Bestattung erklären wollen. Zwar daß Achill für möglich hält, die trotz aller angewandten Mittel vielleicht doch noch nicht ganz von dem Reich des Lebens abgeschnittene Psyche des Patroklos könnte ihm zürnen und schaden, wenn er sich gerade dieses Besitzes freue, der dem Mörder die Wohltat der Bestattung erkaufte, wäre echt homerische Vorstellung, aber es bedarf der Annahme nicht, Achill fürchte die Rache des Toten; er hat dem Freunde eigentlich ein Versprechen gebrochen, indem er die Leiche des Todfeindes den Seinigen zurückgab (Ψ 182f.), da ist die Buße, die er sich selbst auferlegt, aus rein natürlicher Empfindung voll verständlich. Und schließlich ist diese Gabe immer noch kein Totenopfer. Ein fern von seinem Grabe aber dem Teiresias dargebrachtes Totenopfer ist eigentlich ein Unding und, wie Rohde, Psyche I 58f. ausgeführt hat, nur aus einer gedankenlosen Reminiszenz des Dichters an eine ihm fremd gewordene Vergangenheit zu er-

1) Ausgrabungsberichte im Ἀθήναιον VII 183ff. VIII 515ff.

2) Lolling, Athen. Mitt. V 154f. Köhler, Das Kuppelgrab von Menidi 50.

klären, vergleichbar der merkwürdigen Anwendung des Wortes ταρχύειν (H 85, Π 456, 674), das auch übernommen ist in eine Zeit, wo es keinen Sinn mehr hatte (vgl. Helbig a. a. O. 55 f.). Aber auch an positiven Zeugnissen für das Fehlen jedes den Toten noch nach der Bestattung gewidmeten Kultes fehlt es in den Epen nicht.

τοῦτό νυ καὶ γέρας οἷον ὀιζυροῖσι βροτοῖσιν
κείρασθαί τε κόμην βαλέειν τ' ἀπὸ δάκρυ παρειῶν

sagt Peisistratos (δ 197 f. vgl. Ψ 46 u. 141), und das Errichten von τύμβος und στήλη ist die einzige Ehre, die man ihnen sonst noch zu erweisen weiß (Π 457, μ 14 usw.).

Spuren von Angst vor der Wiederkehr der Psyche des Verstorbenen sind noch im Kult und den Gebräuchen der homerischen Zeit zu erkennen, sehr lebhaft muß sie in der vorhomerischen gewesen sein; sind ja solche Vorstellungen gerade Naturvölkern oder dem Kindesalter der Nationen eigen.[1]) Aber man kann sich auf verschiedene Weise davor sichern. Gibt man dem Toten alles mit, was er bedarf, baut man ihm eine Wohnung und labt ihn durch immer wieder dargebrachte Opfer, so hat die Seele keine Veranlassung, grollend und ihr Recht eintreibend auf der Oberwelt zu erscheinen. Das ist das Mittel, welches die mykenische Zeit anwendet. Die gewaltigen Kuppelbauten mit ihrer Pracht konnten den Fürsten ein Ersatz sein für ihren Palast, den sie andern hatten lassen müssen[2]), Diener und Sklaven schlachtete man am Tage ihrer Bestattung,

1) Spuren von einer Furcht vor dem Groll der Toten leugnet auch für die homerische Zeit Ed. Meyer (Gesch. des Altt. II 119 f., 425), wie ich glaube mit Unrecht. Vgl. Rohde, Psyche I 32 ff. und Diels, Sib. Bl. namentlich S. 72 A.

2) Nur diese Bedeutung können meiner Ansicht nach die Gewölbe gehabt haben. Um einen Raum zu haben, wo man die Totenopfer darbringen, d. h. Tiere schlachten und verbrennen konnte (so Rohde I 35, Schuchhardt a. a. O. 175 u. a.), hat man sicherlich solche Bauten nicht aufgeführt. Zwar die Möglichkeit, daß man hier auch Opfer vollzogen hat, ist zuzugeben, denn in einigen hat man Kohlenreste und Asche gefunden, deren Vorhandensein sich so am einfachsten erklären würde. (Vgl. Belger, Berl. Phil. Wochenschr. 1891 Sp. 70.) Aber Kohlen und Asche fanden sich auch in gewöhnlichen Gräbern, wo eine Verbrennung der Leiche selbst im Grabe nicht anzunehmen war. Da liegt der Schluß doch nahe, daß die Tiere wie neben dem Grabe, so hier neben dem Gewölbe geschlachtet und verbrannt wurden, dann aber Teile und Überreste des Opfers, vielleicht vor allem das Blut, hineingeschafft wurden, gerade so wie in die nicht mit Erde ausgefüllten Gräber von Mykenä und Nauplia (Schuchhardt a. a. O. 183 ff.). Dafür spricht auch der Umstand, daß selbst im Atreusgrab Opfergruben oder andere Vorrichtungen, wie sie doch in dem Fall, daß das Gewölbe zur Darbringung von Totenopfern bestimmt war, vorausgesetzt werden sollten, nicht vorhanden sind; ferner auch, daß die Grube mit der

sie sollten ihnen folgen und weiter dienen (Schuchhardt a. a. O. 240, 331. Belger a. a. O. 33), Gold und Juwelen schmückten sie so reich wie kaum im Leben (Schuchhardt z. B. 204), Waffen und Geräte gab man ihnen in überraschender Fülle mit (vgl. Athen. Mitt. III 9f.), dann brachte man die Opfer — was konnte der Tote da entbehren, was ihn zum Lichte zurückziehn? Und bescheidener, wie er es vermag, aber sonst ganz in der-

Aschenschicht beim Grabe von Vafio sich vor dem Eingang im Dromos befand, und ebenso beim Kuppelgrab von Menidi. Hier hat man fortdauernd Opfer gebracht, wahrscheinlich Jahrhunderte lang, aber auch nicht in dem Gewölbe selbst, sondern 'in achtungsvoller Entfernung von dem eigentlichen Wohnsitz der Unterirdischen' (Wolters, Arch. Jahrb. 1899 S. 117f.). Der ganze Kuppelbau wurde offenbar als ein Grab betrachtet. Das Grab nimmt die Opfer auf, denn in ihm wohnt der Tote, aber die Opferhandlung vollzieht sich daneben. Die Dome waren dazu auch nicht nötig, denn Opfer konnte man an den bescheidensten Grabstätten ebensogut darbringen und hat sie dargebracht, wie es uns die Schachtgräber von Mykenä und die Felsengräber von Nauplia gleicherweise zeigen. Denkt man sie sich aber etwa dazu bestimmt, später am Todestage des Bestatteten oder an sonstigen Gedenktagen eine Versammlung der Angehörigen aufzunehmen — was sollen diese dort getan, was für eine Gedächtnisfeier vorgenommen haben? Heute würde vielleicht ein Gottesdienst stattfinden, damals wäre nur an ein Mahl zu denken. Aber sollte das wirklich hier bereitet und genossen werden? In dem unterirdischen Raum, den geheimnisvolles Halbdunkel und ewiges Schweigen erfüllten, wie es die Toten liebten, die Lebenden flohen, im Grabe? Wahrlich nicht bloß der Abergläubische hätte ein Grauen empfunden. — Gewölbe und daneben Thalamos sind nur in Mykenä und Orchomenos aufgefunden worden, die meisten der aufgedeckten Kuppelgräber haben keine besondere Grabkammer. Hier mußte den Toten ein Raum genügen. Aber die 'räumliche Disposition ist überall dieselbe', ja 'auch unter den Gräbern von Nauplia ahmen wenigstens einige die Kuppelform in roher Weise nach' (Köhler a. a. O. 52), und noch deutlicher sieht man dies bei den wohl gleich alten und gleich dürftigen Gräbern in Epidauros, die auch des Dromos nicht entbehren (Δελτ. ἀρχ. 1888 S. 156f.) und in Thera, wo die gemauerten Grabkammern ebenfalls 'die primitive Grundform der mykenischen Kuppelgräber' zeigen (Pfuhl, Athen. Mitt. 1903 S. 246). Hier kann aber von einer Versammlung der Familienmitglieder nicht die Rede sein. Und mag die Form sich wie immer herausgebildet haben (vgl. Dörpfeld, Introduct. in Tsountas u. Manett, The Mycen Age. London 1897 S. XXVIff.), ohne Bedeutung kann sie schwerlich sein. Die Erinnerung, daß nach uralter Vorstellung die Geister in hohlen Bergen hausen (vgl. Rohde, Psyche I 132, 1) scheint nahe genug zu liegen, und wenn wir auch später bei den ἡρῷα, den ἐσχάραι, den χώματα überall die Tholos- oder Omphalosform finden, so drängt sich doch wohl die Vermutung auf, es habe der Glaube geherrscht, in einem unterirdischen Kuppelsaal würden sich die Geister der Verstorbenen am wohlsten befinden. So spricht also alles dagegen, daß die großen Kuppeldome einen Zweck gehabt haben, den nicht auch jede andere Grabanlage erfüllen konnte und sollte, d. i. dem Toten als Wohnung zu dienen.

selben Weise sorgt der Arme für seine Toten, wie die Grabstätten am Palamidi es uns gezeigt haben. – Ein anderes Mittel wendet die homerische Zeit an. Zwar ist nicht völlig mit der Vergangenheit gebrochen, aber an Patroklos' Grabe bluten Menschen, Pferde und Hunde werden mit ihm verbrannt, und auch die Waffen dürfen dem Krieger nicht fehlen (λ 74 Z 418), aber das κτέρεα κτερεΐζειν ist doch schon formelhaft geworden, ein anderes, als den Toten durch reichlichste Gaben zu befriedigen, ist wichtiger geworden: man will der Psyche eine Rückkehr überhaupt unmöglich machen. Das ist auch ihr selbst eine Wohltat. Darum begräbt man den Leichnam nicht mehr, man verbrennt ihn; denn bei völliger Zerstörung ihrer Behausung, des Leibes, denkt man sich das Wiedererscheinen der Seele auf der Oberwelt noch schwieriger, noch eher unmöglich (Rohde, Psyche I 30 ff.). Vielleicht sollten auch die gewaltigen Erdmassen, die man über den Gräbern türmte, neben dem Ruhme der Toten noch diesem Zwecke dienen. Opfer aber bringt man ihnen nach der Bestattung überhaupt nicht mehr, denn durch Blutgüsse und Spenden lockt man die Seelen der Toten herauf, und gerade das will man vermeiden. Der Kultus der folgenden Jahrhunderte zeigt weit mehr Ähnlichkeit mit dem in der mykenischen Periode üblichen. Wiederum begräbt man die Toten. Am besten unterrichtet sind wir über die athenischen sog. Dipylongräber des 8.–7. Jahrhunderts; unter neunzehn aufgedeckten hat man nur ein jüngeres gefunden, wo die Leiche verbrannt war (Brückner und Pernice, Athen. Mitt. XVIII 104 ff.). Waffen, Schmuck, Geräte, wie man sie im täglichen Leben braucht, eine förmliche 'Ausstattung' wird dem Toten mitgegeben (Brückner, Arch. Anz. VII 20, Athen. Mitt. XVIII 141 f.), noch immer erinnernd an die alten κτέρεα, ja Kochtöpfe und Speisen und, was das auffallendste ist, in einer Anzahl von Gräbern haben sich gewaltige Lutrophoren gefunden, Hydrien, die man mit Wasser gefüllt ins Grab senkte, damit der Tote auch des Bades nicht entbehre.[1]) Und wiederum setzt man die Totenopfer auch nach der Bestattung fort. Der obere Teil des Grabes ist nicht zugeschüttet, so daß eine Grube blieb, wo man sie darbringen konnte (Brückner, Arch. Anz. VII 20; Athen. Mitt. XVIII 151, 155 u. 415), und es haben sich auch Rinderknochen dort gefunden (Athen. Mitt. XVIII 147). Ebenso weisen die sehr alten Gräber von Eleusis, die Philios aufgedeckt hat, Spuren von Brandopfern auf (Ἐφημ. ἀρχ. 1889

1) Brückner a. a. O. hält für möglich, daß nur Unverheiratete die Lutrophoros mitbekamen, wie es für die demosthenische Zeit durch die Rede g. Leochar. [Demosth.] XLIV 18 p. 1086 bezeugt ist. (Vgl. Rohde I 328, 1. Dieterich, Nekyia 70. Wolters, Athen. Mitt. XVI 387, 392 ff. Arch. Jahrb. 1899 S. 127 ff.) Sie fanden sich in fünf von neunzehn Gräbern.

S. 173). Anders sieht es bereits auf dem attischen Friedhof in der Piräusstraße aus, den Brückner und Pernice untersucht und beschrieben haben (Athen. Mitt. XVIII 73 ff.). Neben Gräbern, in denen die Leiche beerdigt ist, finden sich viele „Brandgräber", d. h. solche, in denen sie 'an Ort und Stelle verbrannt worden ist' (S. 78). Die Gaben, die man den Toten mitgibt, werden spärlicher, sogar die Waffen fehlen den Männern (S. 147), zahlreiche Lekythoi sind fast das einzige, was die Gräber noch enthalten. Und wie der Glaube schwand, daß der Tote den Besitz, den er hinterlassen hatte, selber noch brauchen könnte und dem Lebenden, der ihn zurückhielt, mißgönnte[1]), so auch der, daß die Seele vor allem Blut verlange und sich daran am meisten erlabe. Auf dem Friedhof haben sich Spuren und Reste einer ausgedehnten πυρά (vgl. Eur. El. 325, Plut. Arist. 21) aus dem Ausgang des 6. Jahrhunderts gefunden (Athen. Mitt. XVIII 79 f., 92, 151 ff.), wo alle Tiere, die den dort ruhenden Toten geopfert wurden, verbrannt zu sein scheinen, nachdem man das Blut vorher in die Amphora gegossen hatte, die in das Grab eingelassen war (vgl. S. 155). Und diese πυρά ist nicht vereinzelt, 'derartige Opferschichten sind eine typische Erscheinung auf allen Grabstätten' (S. 90 Anm.). Eine solche gemeinsame Opfer- oder richtiger Verbrennungsstätte statt der alten Opfergruben auf den einzelnen Gräbern ist an sich nicht auffallend. Als man tumuli auf den Gräbern aufschüttete, oder diese wenigstens bis zur Höhe des Erdbodens schloß, war hier kein Platz mehr zum Verbrennen der Tierleiber, und wäre er vorhanden gewesen, so mußte die Rücksicht auf die Monumente, die jetzt die Gräber schmückten, das Verbrennen von Opfern in unmittelbarer Nähe verbieten (vgl. S. 159). Länger hat sich die ältere Sitte in Thera erhalten.[2]) Auf beiden dort untersuchten Friedhöfen aus dem 8.–6. Jahrh. finden sich nur Brandgräber mit Ausnahme einiger weniger, wo ganz kleine Kinder bestattet sind. In einzelnen Fällen sind die Leichen im Grabe selbst verbrannt worden, doch befanden sich auf dem einen Friedhof zwei große Leichenverbrennungsplätze mit mehreren aufeinanderliegenden Aschenschichten. Die Überreste der Toten hat man sorgfältig gesammelt – die Asche enthielt keine Knochen –, in Tücher gehüllt und dann in Urnen beigesetzt. Die Beigaben sind äußerst spärlich, meist fehlen sie ganz, aber fast neben jedem Grab fand sich eine

1) Ein Übergangsstadium zeigen bereits die Dipylongräber, insofern sie weniger Kostbarkeiten enthalten als die Gräber aus der früheren Periode, und der Zweck der Ausstattung hier sichtlich mehr der ist, 'daß der Tote im Jenseits seinen Haushalt weiter führen könne' (Brückner, Arch. Anz. VII 20).

2) S. die Ausgrabungsberichte von Pfuhl, Athen. Mitt. 1903 S. 241 ff. und Dragendorff, Thera, Band II.

Opfergrube, die Asche und Knochenreste des verschiedensten Viehs enthielt. Hier, seltener im Grabe selbst (Pfuhl 275), sind schon vor der Beisetzung Opfer verbrannt worden, die Reste sind dann an die Urnen herangeschafft und mit diesen zusammen verpackt und verschüttet worden. Außerdem hat man den Toten Mahlzeiten mitgegeben, wie außer unverbrannten Tierknochen auch die Scherben von Eßgeschirr und die τράπεζαι neben einigen Gräbern beweisen, Steinplatten, an denen der Tote das Mahl einnehmen sollte. Ob man diese Mahlzeiten wiederholt oder nur gleich nach der Bestattung hinsetzte, läßt sich nicht feststellen; daß die Opfer auch später noch dargebracht wurden, beweist m. E. die Anlage der in den Schiefer gehöhlten Opfergruben, neben gemauerten Gräbern auch eine Art Opferkammer, die eine niedrige Tür mit dem Grabe verband (Pfuhl 40). – Übrigens ist ja selbstverständlich, daß nicht an allen Orten, wo Griechen wohnten, zu derselben Zeit auch der gleiche Brauch bestanden hat. Die alten Gräber in Salamis, die Kavvadias noch in die vorhomerische Zeit setzt, und die archaischen Gräber in Eleusis sind zum weitaus größten Teil Skelettgräber, in Knossos wiederum überwiegen im 9. und 8. Jahrh. die Brandgräber. Das aber ergeben die Ausgrabungen mit Sicherheit: das Verbrennen ist jüngere Sitte, der dann später wieder das Begraben folgt. Und zwar scheint sich die Sitte des Verbrennens von Kleinasien aus westwärts verbreitet zu haben, aber im 6. Jahrh. wird auch hier wieder das Begraben häufig (Dragendorff a. O. 84ff.). Auch der Totenkult ist nicht überall gleich gewesen, aber selbst gut erhaltene Gräber geben nicht immer Auskunft darüber, ob man Opfer nur bei der Beisetzung gebracht, oder sie auch später noch fortgesetzt hat (vgl. Pfuhl a. O. 276); soviel erkennen wir jedoch auch hier: in früher Zeit hat das Bestreben geherrscht, den Toten wenigstens die Wohltat größerer blutiger Opfer zukommen zu lassen, und es ist einigermaßen auffallend, daß, wie Brückner mir mitteilt (vgl. Athen. Mitt. XVIII 89), sich in den Dipylongräbern bloß kleinere Knochen gefunden haben, in denen er nur Überreste verbrannten Geflügels erkennen könne. Daß Hähne ein häufiges Totenopfer waren, ist auch sonst bekannt, vor allem beweisen es auch die zahlreichen Darstellungen auf bakchischen Sarkophagen, aber in alter Zeit hatten sich, wie die Funde von Nauplia und noch in Thera lehren, nicht einmal die Armen damit begnügt. Mit diesem Befund stimmt die Nachricht überein, Solon habe verboten, ein Rind als Totenopfer zu schlachten (Plut. Sol. 21). Er hätte es kaum verbieten können, wenn die alte Sitte, den Toten größere blutige Opfer darzubringen, nicht schon zu schwinden begann.[1]) Denn schwerlich würde sich damals,

1) Vgl. Benndorf, Griech. und Sicil. Vasen 33.

wo der Totenkult heilige Pflicht war, eine solche Neuerung durch ein Dekret haben durchsetzen lassen, wenn es dem Glauben und den religiösen Bräuchen des Volkes wirklich noch widersprach und sie verletzte. Es war etwas anderes, wenn Demetrios fast drei Jahrhunderte später die Grabstelen verbot (Cic. De leg. II 66). Das war ein Schmuck, der Tote litt nicht, wenn er ihn entbehrte; es war eine schöne Sitte, die die Zeit, wo die Kunst alles schmückte wie nie und nirgends mehr, mit sich gebracht hatte, mit dem Kultus hatte sie eigentlich nichts zu tun. Solon wird nur dem Zuge seiner Zeit gefolgt sein, wird vielleicht durch sein Verbot bloß der Prahlerei und Verschwendung einzelner haben steuern wollen. Denn im nächsten Jahrhundert schon unterbleiben nicht die Rinderopfer allein. Das beweisen nicht bloß die Gräber. Wie die gleichzeitige Literatur lehrt, war bereits im fünften Jahrhundert das bei weitem gewöhnlichste, das eigentliche Totenopfer die χοή, die Spende, die durch den offenen Fuß der auf dem Grabe stehenden Amphora ins Erdreich floß. Blutige Opfer für gewöhnliche Tote werden sehr selten erwähnt, nur an den Gräbern der fürs Vaterland gestorbenen Helden dauern sie fort. Erklären läßt sich diese allmählich sich vollziehende Änderung im Kult der Toten nicht aus schwindender Pietät, gerade das Gegenteil scheint der Fall gewesen zu sein, wohl aber dadurch, daß der anfangs durchaus apotropäische Charakter der Totenopfer, wie wir schon aus andern Erscheinungen schlossen, einem traulichen Kult der Familie, die nicht mehr mit Angst, sondern mit Liebe des Hingegangenen dachte, Platz machte, denn blutige Opfer, die man ganz hingibt, haben immer hilastisch-kathartische Bedeutung. Daß sie nicht ganz aus dem Totenkult verschwanden, ist natürlich, denn ganz hat auch jene ursprüngliche Vorstellung von der μῆνις der Toten, die Versöhnung heische, niemals aufgehört[1]), und oft genug mag sie durch Träume etwa oder sonstige beängstigende Zeichen geweckt worden sein. Daß Klytaimnestra zum Grabe Agamemnons nur Spenden, nicht Opfertiere sendet, ist gewiß den Forderungen der Bühne, nicht des νόμιμον zuzuschreiben. Aber daß die Tragiker sich selbst in solchem Falle mit der Spende begnügen durften, beweist auch, wie diese damals schon das Totenopfer κατ' ἐξοχήν war. Umgekehrt war bei Sühnopfern, wie man sie den Χθόνιοι darbrachte, das Blut des Tieres unentbehrlich, bei den eigentlichen σφάγια scheinen die Spenden sogar ganz zu fehlen. Aber bei der zunehmenden Vereinfachung und dem Aufhören jeder Extravaganz im Totenkult (vgl.

1) Außer Hähnen kommen als Opfertiere noch am häufigsten Schafe und Schweine vor; das sind aber die Tiere, die man zu Sühn- und Reinigungsopfern verwandte.

auch Rohde I 241 ff.) fand die Pietät ein anderes Mittel, die Verstorbenen zu ehren: dieser Zeit entstammen die schönen Grabreliefs, die den Abgeschiedenen und die Hinterbliebenen innig vereint, wie im Leben, darstellen.[1]) Auch die περίδειπνα, die Totenmahle, die man zu Ehren des Verstorbenen veranstaltete, scheinen in homerischer Zeit (τάφον δαινύναι) einen anderen Charakter gehabt zu haben. Man denkt sich an ihnen den Toten teilnehmend, ja als Gastgeber (Rohde I 231 ff.). Man sollte also meinen, daß sie bei Homer vor der Bestattung stattfinden müßten, ehe die Seele in den Hades eingegangen und verschlossen ist, wo sie dann nicht mehr auf der Oberwelt erscheinen kann. Und in der Tat bewirtet Achill die Myrmidonen vor der Bestattung des Patroklos (Ψ 29 ff.), aber Ω 802 (vgl. 665) findet das Mahl erst nach der Beendigung des Begräbnisses statt, wie es scheint auch γ 309. Und abgesehn davon, sollte Orestes wirklich die Psyche des Aigisthos und der Klytaimnestra zum Schmaus, den er den Argivern gibt, geladen haben? Oder könnte man sie sich als die eigentlichen Gastgeber denken? Offenbar ist die Bewirtung des Volks bei oder nach Fürstenbestattungen so üblich, daß die Menge einen Anspruch darauf zu haben glaubte, und auch Orestes von der Sitte nicht abweichen darf. Auch ist gewiß richtig, daß das Mahl 'zu Ehren des Toten' stattfindet und insofern mit den Leichenspielen auf eine Stufe zu stellen ist, aber lieber als mit den Opfern, an denen die Götter teilnehmen (Rohde I 26), vergliche ich es mit der Verbrennung der Gewänder, die Andromache dem Gemahl verspricht X 513 f.:

οὐδὲν σοί γ' ὄφελος, ἐπεὶ οὐκ ἐγκείσεαι αὐτοῖς,
ἀλλὰ πρὸς Τρώων καὶ Τρωιάδων κλέος εἶναι.

Die Unterschiede zwischen chthonischem und Totenkult sind also nicht ursprünglich, sondern erst geworden. Der Psyche des Patroklos werden Menschen, Pferde, Hunde geopfert, um ihre μῆνις zu beschwichtigen, Polyxena aus demselben Grunde dem Achilleus; nach Sonnenuntergang opfert Odysseus abgewandten Blicks den Toten, und die ganze Nacht hindurch gießt Achill dem Freunde die Spenden — das ist rein chthonischer Kult. Anders wird die Verehrung der Toten erst, als die angstvolle Scheu vor ihnen schwindet, und man sie nicht mehr aus dem Reiche des Lebens zu bannen, sondern sie hineinzuziehn strebt. Die περίδειπνα vereinigen den Hingegangenen und die Zurückgebliebenen zu gemeinschaftlichem Mahle in den Räumen, die beide zusammen bewohnt, die Friedhöfe werden heitere Schmuckplätze und laden den

1) Vgl. Brückner, Sitzungsber. Wien. Akad. CXVI 532.

Spaziergänger zum Besuch, und die Inschrift auf der Stele fordert auch den Fremden auf, einen Augenblick zu verweilen und des Toten zu gedenken.

Es läßt sich aus diesen Tatsachen ein Schluß auch auf die Art und Form der Seelenverehrung vor Homer ziehn, wie Rohde ihn auf ihre Stärke und Bedeutung gezogen hat: in den älteren Jahrhunderten muß der Totenkult noch viel finstrer und unheimlicher gewesen sein, wahrscheinlich bei allem Pomp grauenhaft.

XVII. DER KULT DER WINDE

Es ist von vornherein wahrscheinlich, daß man Windzauber schon in uralten Zeiten übte, und mancher spätere Opferbrauch trägt deutlich die Züge der alten Beschwörungsriten, ja sie haben sich, wie es scheint, zum Teil unverändert erhalten. So wird es schwierig sein, Kult und Zauber zu scheiden, um so mehr als sicherlich auch der Staat sich öfters der Kunst der Beschwörer bediente, die sich sogar in bestimmten Geschlechtern vererbte. Aber wo wir eine regelmäßige, bei gleichem Anlaß wiederkehrende Ehrung der Gottheit durch Opferspenden, oder gar ein ἱερόν als den Sitz und Mittelpunkt solcher Verehrung finden, dürfen wir wohl von einem Kult sprechen.

Nach der Erzählung der Odyssee hat Aiolos, des Hippotes Sohn, lieb den unsterblichen Göttern, von Zeus die Macht bekommen, die Winde zu erregen und zu beschwichtigen (κ 21 f.). Doch wird er uns kaum anders denn als ein mächtiger Sterblicher geschildert. Wie Alkinoos bewirtet er Odysseus eine Zeitlang, läßt sich von ihm über den troischen Krieg und die Schicksale der Achaier berichten, und die Gefährten des Helden glauben, er habe ihrem Herrn Gold und Silber als Gastgeschenk mitgegeben (κ 43 ff.); den Zurückkehrenden aber weist er zornig ab, denn er sei offenbar den Göttern verhaßt (72 ff.). Auch hat er nicht etwa allein die Herrschaft über die Winde. Athene erregt und beruhigt sie gleich ihm (ε 382, 109, β 420, ο 292); Apollon (A 479), ja auch Kalypso und Kirke senden günstigen Fahrwind (ε 268, λ 6), Here (Ο 26) und Poseidon (ε 293) verderblichen Sturm. (Vgl. auch Η 4). Ψ 194 ff. betet Achilleus zu den beiden Winden Boreas und Zephyros, spendet aus goldenem Becher Wein und verspricht ihnen herrliche Opfer. Doch auch sie werden von den ἀθάνατοι unterschieden (207), und da sie im fernen Thrakien wohnen, bedarf es der Vermittlung der Iris, damit sie von Achills Begehren erfahren. Wer aber eine Fahrt über das Meer antritt, opfert dem Poseidon (γ 178) oder τοῖσι θεοῖσι (γ 159, Β 306, Ι 357).

Auch nach Homer weiß die Sage nur von Beispielen, wo Seefahrer die feindliche Gewalt der Winde — πῆμα μέγα θνητοῖσι . . . διασκιδνᾶσί τε νῆας ναύτας τε φθείρουσι (Hes. *Theog.* 873) — durch das grausamste,

aber wirksamste Opfer, das Menschenopfer, zu versöhnen suchen, nicht aber von solchen, wo man durch heitere Speiseopfer ihre Gunst gewinnt wie die anderer Götter. Menelaos opfert, durch widrige Winde in Ägypten zurückgehalten, zwei Kinder (Herod. II 119), Iphigeneia heißt bei Aischylos παυσάνεμος θυσία (*Ag.* 214) und ἐπῳδὸς Θρηκίων ἀημάτων (*Ag.* 1418), und Vergils (*Aen.* II 118) *sanguine quaerendi reditus animaque litandum* stammt wohl auch aus alter epischer Quelle. In historischer Zeit begnügte man sich mit einem stellvertretenden Opfer. Dem Typhon ziemend heißt das Jungfrauenopfer, das vor der Schlacht bei Leuktra von Epameinondas gefordert wird (Plut. *Pelop.* 21), Aristoph. Frösche 847 hören wir jedoch von einem schwarzen Lamm als Opfergabe für Typhos, und Herod. VII 191 und Xen. *Anab.* IV 5, 4 genügen die auch sonst üblichen σφάγια. Aber das alles sind durch die Umstände veranlaßte Sühnopfer, in der Not und Angst gebracht, zum Teil in fremdem Land: einen Kult kann nur die Polis stiften, und er wird dann in der Regel aufhören, rein apotropäischer Natur zu sein, wie die bisher erwähnten Fälle sie zeigten.

Bezeugt ist uns die Einführung solcher Kulte in Griechenland erst für das Jahr 480, wie sich auch die Sage vom Raub der Oreithyia durch Boreas erst für das fünfte Jahrhundert nachweisen läßt (Hiller v. Gaertringen, De Graecorum fabulis ad Thraces pertin. Berl. Diss. 1886). Als die Mederheere heranziehn, befragen die Delphier ihr Orakel und erhalten den Bescheid ἀνέμοισι εὔχεσθαι, μεγάλους γὰρ τούτους ἔσεσθαι τῇ Ἑλλάδι συμμάχους. μετὰ δὲ ταῦτα οἱ Δελφοὶ τοῖσι ἀνέμοισι βωμόν τε ἀπέδεξαν ἐν Θυίῃ . . . καὶ θυσίῃσι μετήϊσαν. Δελφοὶ μὲν δὴ κατὰ τὸ χρηστήριον ἔτι καὶ νῦν τοὺς ἀνέμους ἱλάσκονται (Herod. VII 178. Vgl. Clem. Al. *Strom.* 753 Pott. Δελφοὶ βωμὸν καὶ θυσίαν ποιήσαντες τοῖς ἀνέμοις). Und als der Sturm einen Teil der feindlichen Flotte vernichtet, οἱ Ἀθηναῖοι ἱρὸν . . . Βορέω ἱδρύσαντο παρὰ ποταμὸν Ἴλισσον (Herod. VII 189). Die Tatsache, daß dort ein Altar des Boreas stand, überliefert auch Platon (*Phaidr.* 229), die Zeit der Gründung Pausanias (VIII 27, 9. vgl. I 19, 6); endlich sagt Aelian (*Nat. an.* VII 27) ὁ τοῦ Νεοκλέους Ἀθηναίους ἐδίδασκε θύειν τοῖς πνεύμασιν (vgl. *Var. hist.* XII 61). Aus demselben Grunde — ein Sturm hatte die Flotte des Dionysios zerstört — οἱ Θούριοι τῷ Βορρᾷ ἔθυσαν . . . καὶ οἰκίαν αὐτῷ καὶ κλῆρον ἀπεκλήρωσαν καὶ καθ' ἕκαστον ἔτος ἐπετέλουν αὐτῷ (Ael. *Var. hist.* XII 61). Ebenso weihten die Megalopoliten, die ihre Rettung vor dem Heere des Agis dem Boreas zu verdanken meinten, ihm ein τέμενος, καὶ θυσίας θύουσιν ἀνὰ πᾶν ἔτος καὶ θεῶν οὐδενὸς Βορέαν ὕστερον ἄγουσιν ἐς τιμήν (Paus. VIII 36, 4, vgl. VIII 27,4). In Athen gab es auch einen Altar des Zephyros

(Paus. I 37, 1), in Koroneia auf dem Markte einen βωμὸς τῶν ἀνέμων (Paus. IX 34, 2) und die orphischen Hymnen (80) bringen auch eine Anrufung des Boreas und die Anweisung: θυμίαμα λίβανον. Hier haben wir also überall einen wirklichen Kult der Winde, und zwar in der Art, wie ihn die olympischen Götter genießen: ein ἱερόν, βωμοί, θυσίαι ein τέμενος.[1]) Auch über die Art der Verehrung erfahren wir einiges. Wenn es heißt, daß die Thurier (Ael. *Var. hist.* XII 61) und die Megalopoliten (Paus. VIII 36, 4) den Winden jährlich opferten, so kann dies nur am Jahrestag ihrer Errettung von den Feinden geschehen sein, wie die Athener am 6. Boedromion der Artemis Agrotera das große Ziegenopfer zum Gedächtnis des marathonischen Sieges darbrachten. Es sind also Dankopfer, von denen die Festteilnehmer genießen. In Athen wurde nach einer inschriftlich erhaltenen Opferanweisung aus dem 1. Jahrhundert n. Chr. (IG III 77) am 19. Poseideon den Winden ein πόπανον und ein νηφάλιον dargebracht, wie an einem früheren Tage desselben Monats dem Poseidon χαμαίζηλος. Gleiche Opfer erhalten in anderen Monaten die θεαί, also Demeter und Kore, und Zeus Georgos. Aus der Jahreszeit aber läßt sich schließen, daß die Winde dies Opfer nicht deshalb empfingen, weil auch sie für das Gedeihen der Feldfrüchte wichtig waren, sondern weil man die Wut der Winterstürme fürchtete (vgl. Preller-Robert, Griech. Myth. I 474, 2). Kuchenopfer scheint auch Matron bei Athen. IV 134E zu bezeugen: τάων καὶ Βορέης ἠράσσατο πεσσομενάων, (s. Kaibel z. d. St.). Ob davon gegessen wurde, wissen wir nicht, möglich ist es wohl, denn eine Nachricht, die uns Hesychios erhalten hat, berichtet von Festen und Opferschmaus, die aus denselben Gründen veranstaltet wurden: Βορεασμοί· Ἀθήνηςιν οἱ ἄγοντες τῷ Βορέῃ ἑορτὰς καὶ θοίναν, ἵνα ἄνετοι πνέωςιν. ἐκαλοῦντο δὲ B. Was diese Opfer wesentlich von Sühnopfern, die natürlich ἄγευστοι sind, unterscheidet, ist, daß sie regelmäßig zu bestimmter Zeit gebracht werden, nicht erst, wenn man den bereits eingetretenen Sturm beschwichtigen will. Überhaupt nicht zum Zweck der Beschwörung, also auch regelmäßig, opfern die Arkader ἀςτραπαῖς καὶ θυέλλαις τε καὶ βρονταῖς in Bathos, wo einer Lokalsage nach die Gigantomachie stattgefunden hatte (Paus. VIII 29, 2). Dagegen muß unentschieden bleiben, ob das Eselopfer der Tarentiner, von dem wir aus Hesychios erfahren, ein gelegentliches war oder zu bestimmter Zeit stattfand: Hes. u. ἀνεμώτας· ὄνος ἄφετος ἱερὸς τοῖς ἀνέ-

1) Das ἱλάςκεςθαι Herod. VII 179 widerspricht dem nicht. θυςίῃςι geht kurz vorher; das aber bedeutet Speiseopfer, Festschmaus (Herod. VIII 99 u. a.). ἱλάςκεςθαι heißt auch sonst bisweilen einfach: gnädig stimmen (Od. γ 419, Herod. I 67. VI 105).

μοις θυόμενος ἐν Ταρεντίνοις. Die Wahl des Tieres spricht jedenfalls gegen ein Speiseopfer.

Aber auch auf das Klima und den Ackerbau hatten die Winde den größten Einfluß —

ἔργ' ἐρατὰ φθείρουσι χαμαιγενέων ἀνθρώπων
πιμπλεῦσαι κόνιος τε καὶ ἀργαλέου κολοσυρτοῦ

sagt Hesiod *Theog.* 879 f., und wiederum heißen sie bei Lukian Bis accus. 1 φυτουργοῦντες, Pflanzen nährend. Da hier nicht wie bei der Schiffahrt wenige, sondern die ganze Stadt oder Landschaft betroffen wurden, läßt sich annehmen, daß schon in viel früherer Zeit und mit größerem Eifer die Kunst der Beschwörungen gepflegt oder Opferdienste ausgebildet waren, um schädliche Winde zu bannen, gedeihliche herbeizurufen. Das wird uns denn auch vielfach bezeugt (vgl. Welcker, Kl. Schr. III 57 ff., Preller-Robert, Griech. Myth. I 456 ff.). Empedokles erhielt den Beinamen κωλυσανέμας, weil er es verstanden hatte, Akragas vor einem verderblichen Wind zu schützen, und er verhieß auch seinen Schülern Macht über die Winde (Clem. Alex. *Strom.* VI 745 Pott., Diog. Laert. VIII 59 f. Diels, Vorsokr. 111 S. 214); von Pythagoras, Epimenides u. a. wird ähnliches berichtet (Porph. *Vit. Pyth.* 29. Iamblich. *v. P.* 135 f. Plut. *Quaest. symp.* VIII 8, 1), und im Korinthischen kannte man Μηδείας ἐπῳδάς, die die Kraft hatten, Winde zu beschwichtigen (Paus. II 12, 1, vgl. Philostr. *V. Apoll.* VIII 7, 4; Bergk, Poet. lyr.[4] III 397). Ja es gab, wie gesagt, Geschlechter oder Kultgenossenschaften, die berufsmäßig die Kunst des Windzaubers übten. So in Korinth das γένος der Ἀνεμοκοῖται (οἱ ἀνέμους κοιμίζοντες, Suid. u. Hesych. u. d. W. Eustath. 1645, 41), und eine ähnliche Bedeutung scheinen in Athen die Εὐδάνεμοι gehabt zu haben (Hesych. u. W., Dion. Hal. *De Din.* 11 p. 315, 1 Us. Raderm., Arr. *Anab.* III 16, 8. Töpffer, Att. Geneal. 110 ff.).

Doch wir wollten hier von dem Kultus handeln. Daß er sehr eigentümliche und überall verschiedene Formen zeigt, wird niemanden wundernehmen; wo der Aberglaube und das Zauberwesen so hineinspielt wie hier, ist das gar nicht anders möglich; dennoch lehnten sich die seltsamsten Bräuche an schon bestehende Kultformen an und zeigen im wesentlichen ein Gemeinsames. Isokrates V 117 sagt: ὁρῶ . . . καὶ τῶν θεῶν τοὺς μὲν τῶν ἀγαθῶν αἰτίους ἡμῖν ὄντας Ὀλυμπίους προαγορευομένους, τοὺς δ' ἐπὶ ταῖς συμφοραῖς καὶ ταῖς τιμωρίαις τεταγμένους δυσχερεστέρας τὰς ἐπωνυμίας ἔχοντας, καὶ τῶν μὲν καὶ τοὺς ἰδιώτας καὶ τὰς πόλεις καὶ νεὼς καὶ βωμοὺς ἱδρυμένους, τοὺς δ' οὔτ' ἐν ταῖς εὐχαῖς οὔτ', ἐν ταῖς θυσίαις τιμωμένους, ἀλλ' ἀποπομπὰς αὐτῶν ἡμᾶς ποιουμένους.

Man pflegt kurz das eine als den Kult der Himmlischen, das zweite als den chthonischen zu bezeichnen. Das ist in der Hauptsache gewiß richtig, nur läßt sich bei den einzelnen Gottheiten eine Scheidung nicht immer reinlich durchführen. Zeus Γεωργός erhält andere Opfer als der himmlische, Demeter Χθονία, Artemis Ἀγροτέρα, Apollon Καθάρσιος andere, wenn man sie mit der Unterwelt in Beziehung setzt oder ihnen sühnbedürftig naht, als an den heiteren Festen, wo unter Flötenschall geschmückte Rinder an ihre Altäre geführt werden. Solch eine Doppelnatur haben aber ganz vorzugsweise die Winde.[1]) Wir fanden von dankbaren Bürgern Altäre gestiftet und an festlichen Tagen frohe Opfer dargebracht, wir fanden das ἀποπομπὰς αὐτῶν ποιεῖσθαι durch Beschwörungen und Zaubersprüche versucht, wir finden auch ausgebildeten chthonisch-apotropäischen Kultus.

ἄρν', ἄρνα μέλανα παῖδες ἐξενέγκατε,
τυφὼς γὰρ ἐκβαίνειν παρασκευάζεται

heißt es bei Aristophanes[2]); *Lacedaemonii in monte Taygeto equum ventis immolant ibidemque adolent, ut eorum flatu cinis eius per fines quam latissime differatur*, berichtet eine Überlieferung bei Festus p. 181. Daß man sich von der Asche eine wunderbare Befruchtung der Felder versprochen habe, ist nicht anzunehmen, man wird gehofft haben, schädliche Einflüsse der Winde dadurch fernzuhalten, ähnlich wie abergläubische Leute in Athen Segen für ihre Äcker davon erwarteten, daß sie die verwesten Reste der Ferkel, die man am Thesmophorienfeste dem Eubuleus in die μέγαρα gestürzt hatte, in die Saat mischten. Auch das kann nur apotropäische Bedeutung gehabt haben. Lehrreich ist die Schilderung eines in Methana bei Korinth geübten Brauches, durch den man die Weinstöcke vor den verheerenden Wirkungen des *Lips* genannten Windes zu schützen hoffte. Man reißt einen weiß geflügelten Hahn in zwei Stücke, und zwei Männer laufen, jeder eine Hälfte tragend, in entgegengesetzter Richtung um die Weinpflanzungen herum; am Ausgangspunkt zusammengetroffen vergraben sie die Stücke (Paus. II 34, 3). Auch dies Verfahren hat Analogien. Ich erinnere nur an den Widder, den in Tanagra alljährlich ein schöner Jüngling rings um die Stadt herumtragen mußte, um sie vor Seuchen zu schützen (Paus. IX 22, 2), und an den Ausdruck περιστίαρχος, den uns die Lexikographen u. κάθαρμα und καθάρσιον erklären (Istros

1) Vgl. z. B. Verg. *Aen.* III 120 *nigram Hiemi pecudem, Zephyris felicibus albam.*

2) Frösche 847. Die Scholien bemerken τοὺς δὲ καταιγιδώδεις ἀνέμους τυφὼς καλοῦσι. Vgl. Verg. *Aen.* V 772 *Tempestatibus agnam caedere*, entsprechend dem griechischen σφαγιάζεσθαι (s. S. 95).

bei Phot. περιέρχονται χοιροφοροῦντες). Umständlicher noch sind die Zeremonien in Titane bei Sikyon: βωμός ἐστιν ἀνέμων, ἐφ' οὗ τοῖς ἀνέμοις ὁ ἱερεὺς μιᾷ νυκτὶ ἀνὰ πᾶν ἔτος θύει. δρᾷ δὲ καὶ ἄλλα ἀπόρρητα ἐς βόθρους τέσσαρας ἡμερούμενος τῶν πνευμάτων τὸ ἄγριον, καὶ δὴ καὶ Μηδείας ὡς λέγουσιν ἐπῳδὰς ἐπᾴδει (Paus. II 12, 1). Die Handlung setzt sich aus drei Teilen zusammen, oder wenigstens es werden uns dreierlei Umstände berichtet: das Opfer am Altar, die geheimnisvollen Begehungen an den βόθροι, das Absingen oder Hersagen von Beschwörungsformeln. Alles dient einem Zweck und kann voneinander ebensowenig geschieden werden wie die δρώμενα und λεγόμενα bei der Feier der Mysterien. Es kommt darauf an, was wir uns unter dem δρᾷ ἀπόρρητα vorzustellen haben. Irgendeine alberne Absonderlichkeit kann es nicht gewesen sein, der Ausdruck ist feierlich, im Mysteriendienst und anderen geheimen Kulten (vgl. z. B. Paus. VIII 38, 5) üblich, und man weiß, mit wie ernster Scheu Pausanias von solchen Kulten spricht. Ist nun aber die Absicht der ganzen heiligen Handlung ἡμεροῦσθαι τῶν πνευμάτων τὸ ἄγριον, so stehn diese Worte doch neben dem ἀπόρρητα δρᾷ, und wie es klar ist, daß das ἐπῳδὰς ἐπᾴδειν die Haupthandlung nur begleitet und ihre Wirkung unterstützen soll, so ist auch nicht zu bezweifeln, daß das Opfer auf dem Altar nur der Anfang, nur Mittel zum Zweck ist. Schon die nächtliche Stunde beweist, daß man sich die Gottheiten, denen es dargebracht wird, in der Nacht (vgl. Od. μ 286), also der Unterwelt wohnend denkt. Auch der Ausdruck ἡμεροῦσθαι, das offenbar um des Gegensatzes zu ἄγριον willen statt des üblichen ἱλάσκεσθαι gewählt ist, läßt über ihren Charakter keinen Zweifel. Eine Versöhnung aber oder Beschwörung solcher Wesen fordert Blut. Nicht der Leib des Tieres ist die Opfergabe, die der Dampf zu heiteren Höhen trägt, sondern das Blut, das in die Erde hinabrieselt. Herodot VII 191 sagt ἔντομα ποιεῦντες . . . οἱ μάγοι τῷ ἀνέμῳ, wie er denselben Ausdruck II 119 braucht, und die Magier werden auf griechischer Erde sich an die dort üblichen Riten gehalten haben (vgl. Herod. IX 39). Das zeigt schon das folgende πρός τε τούτοις καὶ τῇ Θέτι καὶ Νηρηίσι θύοντες; der Thetis zu opfern, haben die Ionier geraten, und zwar in anderer Weise als dem Winde (θύοντες). Den Winden 'σφαγιάζονται' eben auch die Griechen, wenn sie sie besänftigen wollen (Xen. *Anab.* IV 5, 4), und jeden Zweifel hebt schließlich die Erwähnung der Gruben, die den vier Hauptwinden zugeeignet sein werden. Wir finden solche βόθροι sonst nur im Toten- oder Heroenkult (Od. λ 36, Luk. *Nekyiom.* 9, Paus. IX 39, 4), in sie wird das Blut gegossen, eine andere Bestimmung haben sie nie. So kann also auch hier das Opfer am Altar nur dem Zweck gedient haben, das Blut zu gewinnen,

das die Geister der Tiefe lechzend schlürfen. Ich schließe hier eine Stelle an, wo es sich nicht eigentlich um die Winde, sondern um Abwendung von Hagelschaden handelt, weil sie doch auch Licht auf die hier behandelten Bräuche wirft. In Kleonai in Argolis gab es staatlich angestellte χαλαζοφύλακες. Von ihnen erzählt Seneca *Quaest. nat.* IV 6: *hi cum signum dedissent adesse iam grandinem . . . pro se quisque alius agnum immolabat alius pullum*[1]) *. . . si quis neque agnum neque pullum habebat . . . digitum suum . . . graphio pungebat et hoc sanguine litabat.*

Übersehen wir die Merkmale all dieser Opferhandlungen.

Es sind sämtlich Blutopfer und zwar Holokausta, oder das Tier wird vergraben. Außer Tieren, die zu Speiseopfern nicht zu gebrauchen sind, wie Pferd und Esel, finden wir Lämmer[2]) und Hähne, wie sie im Kult der Χθόνιοι üblich sind (vgl. Rohde, Psyche I 242, Deubner, *De incubatione* p. 47); die Farbe ist schwarz oder weiß, wie es sich für Sühnopfer ziemt (vgl. meine Griech. Kultusaltt.[2] 134), als Opferzeit wird einmal die Nacht genannt. Erklären sich diese Eigentümlichkeiten zur Genüge daraus, daß die Winde das Gedeihen der Feldfrüchte fördern oder schädigen können, ist das der einzige oder auch nur ein ausreichender Grund für den ganz chthonischen Kult? Es ist nur eine Ausflucht, wollte man sagen, der apotropäische Kult hat einmal die Formen des chthonischen angenommen; dergleichen geschieht nie ohne Grund. Die Unterwelt sandte den gefürchteten Spuk herauf, den der Zauber wieder bannen sollte, aus der Unterwelt rief der Beschwörende die Geister, und ihren Gewalten weihte man bei Verwünschungen den Feind, den man verderben wollte. Sind nun das schwarze Lamm, die nächtlichen Blutgüsse in die βόθροι, der Hahn, den man vergräbt, Opfergaben, durch die man unheimliche Dämonen besänftigen oder fernhalten will[3]), so müssen die Wesen, denen sie gelten, unter der Erde wohnend gedacht sein.

Und das hat man in der Tat geglaubt. γίγας heißt der Zephyros bei Aischylos *Ag.* 691, und mit Recht hat hieraus und aus einigen anderen Umständen E. Maaß, Griechen und Semiten auf dem Isthmos von Korinth 86 ff., den Schluß gezogen, daß man sich die Winde im Innern der Erde

1) Welcker, Kl. Schr. III 58 versteht 'Füllen'. Ich denke *pullus* wird 'Hahn' bedeuten. Seneca sagt spottend 'ein Hühnchen'. Die χαλαζοφύλακες in Kleonai erwähnt auch Clem. Alex. 754 Pott.

2) S. auch Hor. *Epod.* X 23 f. *caper et agna*, wo es sich allerdings um ein Dankopfer handelt.

3) Vgl. Rohde, Psyche II 79, 1.

hausend dachte, von wo sie aus Schlünden oder Höhlen hervorbrausen. Eine Anweisung auf einem Berliner Zauberpapyrus rühmt unter anderen Leistungen des zu beschwörenden Gottes oder Geistes ἀναρίπτει ἀνέμους ἐκ γῆς (Parthey 99 S. 122). Auch bei anderen Völkern herrscht diese Vorstellung; Sven Hedin, Durch Asiens Wüsten II 11, berichtet, daß in Kagarlik die Leute noch heute glauben, der Sandsturm käme aus einem tiefen Brunnen. Übrigens muß man zwischen den Winden unterscheiden. Schon in der hesiodischen Theogonie (869) sind Notos, Boreas, Zephyros ἐκ θεόφιν γενεή, die anderen, schlimmen Winde aber ἐκ Τυφωέος, und noch früher unterscheidet Homer die ἄνεμοι und die θύελλαι, für die er auch Ἅρπυιαι setzt (Od. υ 63. 66. 77). Über das Wesen der Harpyien hat namentlich Rohde, Psyche I 71 ff. und noch eingehender Rhein. Mus. L 1 ff. gehandelt, und ich muß hier auf seine überzeugenden Ausführungen verweisen. 'Wie leicht der Übergang im Winde fahrender Seelen in Windgeister sich vollziehen konnte', wie wir in den attischen Tritopatores wirklich noch 'zugleich Seelen der Vorfahren und Windgeister'[1]) haben, wie Hekate mit ihrem Geisterheer, des Hades schnellen Hunden (Apoll. Rhod. IV 1666), durch die Lüfte jagt (Psyche II 83, 409), das alles möge man bei ihm nachlesen. Rohde schließt: 'Keren einer besonderen Art, grimmige und unheilvolle Keren möchten auch die Harpyien ursprünglich zu bedeuten haben. Sie sind bei Homer zu eigenen Dämonen geworden, nicht anders als die Keren auch, deren Seelennatur sich, deutlicher als die der Harpyien, in einzelnen, uns zufällig erhaltenen Spuren im Kultus und Sprachgebrauch verrät' (Rhein. Mus. L 5). In derselben Abhandlung (s. namentlich S. 3) aber zeigt Rohde, wie man sich als den Aufenthaltsort der Harypyien die Unterwelt dachte.[2]) Sie verlassen sie also nur, wie der zürnende Heros sein Grab verläßt, um bald dahin zurückzukehren, die wilde Jagd fährt brausend, schreiend durch die verdüsterte Luft, um andere Seelen zu erhaschen und in die Unterwelt zu entraffen. Hundegebell zerreißt das Ohr, und der geängstigte Sterbliche atmet auf, wenn die Luft wieder ruhig und klar ist. Sind aber die θύελλαι und Ἅρπυιαι identisch, und wohnen die Ἅρπυιαι in der Unterwelt — wie beides ja nicht zu bezweifeln ist — so ist auch der Kult der Winde erklärt, und in ihm wiederum 'Spuren der Seelennatur der Harpyien erhalten'. Auch hier ermöglicht uns also wieder der Kultus, alte Vorstellungen zu erkennen, die den Menschen, die ihn übten, nicht mehr bewußt und lebendig waren.

1) Vgl. Roscher, Hermes der Windgott 54 f.

2) Über die Verwandtschaft der Harpyien und Erinyen vgl. Dieterich, Nekyia 56, 1. Hesych. ὄρπα· Ἐρινύς ορπαξ· θρασὺς ἄνεμος. Meineke, Anal. Alex. 267; Meister, Griech. Dial. I 49.

XVIII. ΑΙΔΗΣ ΚΛΥΤΟΠΩΛΟΣ

Der Beiname κλυτόπωλος, den Aides Ε 654, Λ 445, Π 625 führt, hat eine befriedigende Erklärung noch nicht gefunden, und in der Tat ist das Epitheton zunächst befremdend. 'Wo sollte denn der Homerische Aides spazieren fahren?' fragt Lehrs, Pop. Aufs.[3] 277, und nur eine Verlegenheitsausrede wäre es, etwa antworten zu wollen, was Lehrs selbst ja am besten wußte: wenn Poseidon das Meer verlassen kann, und Helios drohen darf δύσομαι εἰς Ἀίδαο καὶ ἐν νεκύεσσι φαείνω (μ 383), so kann auch Aides die Unterwelt verlassen, γαῖα δ' ἔτι ξυνὴ πάντων καὶ μακρὸς Ὄλυμπος (Ο 143). Als er, von Herakles verwundet, der Hilfe des Paieon bedarf, begibt er sich tatsächlich zum Olympos (Ε 395 ff.), aber auf der sonnigen Erde erscheint er in der Sage nur einmal auf Augenblicke, als er sich die Gattin raubt. Soll er wirklich die Rosse nur besitzen, um sich Persephones zu bemächtigen? Die Scholien zu Ε 654 (vgl. Etym. M. 520, 54) sagen allerdings, der Beiname verdanke diesem Faktum seinen Ursprung, und viele Gelehrte sind ihnen gefolgt, am entschiedensten Lehrs a. a. O.; andere haben widersprochen (z. B. Robert in Prellers Griech. Myth. I 751, 1), ohne doch selbst einen überzeugenderen Grund beizubringen (vgl. ebenda S. 805), oder sie haben sich mit Andeutungen begnügt (z. B. Ad. Furtwängler, Athen. Mitt. VII 165 ff., Samml. Sabouroff 24 f. 39, Dieterich, Abraxas 95), die unausgeführt unklar bleiben mußten und zum Teil wiederum den Widerspruch herausforderten (vgl. Wolters, Arch. Ztg. 1882 S. 304). Es wird auch hier gelten, was Furtwängler gelegentlich seiner Besprechung eines altlakonischen Heroenreliefs Athen. Mitt. VII 165 sagt: 'Um zu erreichen, was zu erreichen ist, müßten alle Tatsachen des Mythus und des Kultus, die sich auf das Pferd beziehen, berücksichtigt werden.' Gewiß wäre eine so groß angelegte Untersuchung interessant und nützlich, namentlich wenn man sich nicht auf die griechischen Sagen beschränkte, aber je reicher die Sammlung wäre, je weiter die Gesichtspunkte und je lockender die Kombination, um so mehr würden auch die Deutungen und Schlüsse auseinandergehen, wie überall, wo dem subjektiven Urteil und der Phantasie so weiter Spielraum bleibt; bescheidener, aber vielleicht aussichtsvoller ist der Versuch, durch aufmerksames Ein-

gehen auf griechischen Kultus Anhaltspunkte zu gewinnen, um daraus die Elemente ehemaligen Glaubens zu erschließen.

Die Pferdeopfer der Griechen haben sämtlich chthonischen Charakter. Das liegt nicht daran, daß das Tier zu Speiseopfern nicht zu brauchen war, auch im chthonischen Kult, der die völlige Hingebung und Vernichtung des Geopferten verlangte, ist das Darbringen eßbarer Tiere die Regel; Widder, Schwein, Hahn sind weitaus die gewöhnlichsten Opfer (vgl. Rohde, Psyche I 242). Wurde das kostbare Pferd gewählt, so geschah es, weil man es für das dem Gotte willkommenste und für das wirksamste Opfer hielt. Für Hades sind freilich Pferdeopfer nicht bezeugt, aber ihm hat man überhaupt nicht geopfert (Schol. zu Il. I 158. Griechische Kultusaltert.[2] 111); dagegen hat man sie dem Poseidon und dem Helios dargebracht, die vor allen anderen Göttern κλυτόπωλοι sind, obwohl sie diesen Beinamen nicht führen.[1]) v. Wilamowitz meint (Ionische Wanderung, Sitzungsber. Berliner Akad. 1906 S. 67), Poseidon sei 'von Hause aus der Herr der Erdtiefe' gewesen, und O. Gruppe, Hdb. der Griech. Myth. 814, schließt aus verschiedenen Sagen, Poseidon fahre empor 'den Menschen zum Verderben', deren Psyche er hinabführte in sein finsteres Reich'; das könnte den Kult erklären, aber auch wenn es klar bewiesen wäre, für Helios trifft dasselbe nicht zu. Und Poseidon wird sonst mit Speiseopfern verehrt, wie nur irgendein anderer Gott, seit Homer bringt man ihm Stiere (Υ 403 ff. γ 6) und alle möglichen anderen Tiere dar (α 25, λ 131, Aristoph. Vög. 566, Dittenberger, Syll. 615, 6 usw.), und wenigstens in Rhodos, seiner Hauptkultstätte, ist es mit Helios nicht anders (IG XII 1, 892). Mit den Pferdeopfern muß es also eine eigene Bewandtnis haben oder vielleicht richtiger mit der Auffassung des Gottes, dem man sie bei gewissen Anlässen meinte darbringen zu müssen. Die Argiver versenken lebende Rosse in die Deine, eine starke Quelle, die unweit der Küste aus dem Meeresboden aufsprudelt und den Wasserspiegel wölbend erhöht[2]), Mithridates stürzt ihm vor Beginn des Krieges mit den Römern ein Gespann weißer Rosse ins Meer (App. Bell. Mithr. 70 p. 84), ebenso S. Pompeius (Dio Cass. XLVIII 48) und Alexander der Große, als er seine Schiffe auf den unbekannten Ozean hinauszusenden im Begriff ist, Stiere (Arr. Anab. VI

1) Vgl. Preller-Robert, *Griech. Myth.* I 588 ff., 431. Ausdrücklich bei Festus p. 181 Rhodi . . . quadrigas Soli . . . in mare iaciunt, quod is tali curriculo fertur circumvehi mundum.

2) Paus. VIII 7, 2. Vgl. Eustath. zur *Il.* Ψ 148 und Φ 131, *Jahrb. f. Phil.* 1882 S. 734. Ein ähnliches Opfer bringen die Syrakusier der Demeter und Kore Diod. V 4, IV 23.

19, 5). Es stehn Seeschlachten oder gefährliche Fahrten bevor, da sind solche Opfer am Platz, der Gott soll dafür die Menschenleben schonen, εὐχόμενος σῶόν οἱ παραπέμψαι τὸν στρατὸν τὸν ναυτικόν heißt es von Alexander. Auch Eur. Hel. 1258f. scheint das Vorkommen solcher Opfer zu bezeugen; Menelaos muß darauf gefaßt sein, zum Opfer, das er in Wahrheit dem Poseidon bringen will, ein Pferd zu erhalten, und der Dichter durfte seinem Publikum keine Möglichkeit zeigen, die sein Befremden erregt hätte. Das sind aber Fälle, in denen auch die Griechen mitunter nicht vor Menschenopfern zurückschreckten.[1]) Hier ist also der chthonische Charakter der Opfer klar[2]), aber wie steht es mit dem Kult des Helios?

In Rhodos stürzte man ihm alljährlich ein Viergespann ins Meer (Festus p. 181), an anderen Orten verbrannte man ihm Pferde auf Bergen, die der Sonne besonders ausgesetzt waren (vgl. v. Prott, Athen. Mitt. XXIX 8ff.). Paus. III 20, 5: ἄκρα δὲ τοῦ Ταυγέτου Ταλετὸν ὑπὲρ Βρυσεῶν ἀνέχει. ταύτην Ἡλίου καλοῦσιν ἱεράν, καὶ ἄλλα τε αὐτόθι Ἡλίῳ θύουσι καὶ ἵππους. Ihm wird auch das Opfer des weißen Rosses gegolten haben, das die Arkader darzubringen pflegten: Schol. Aisch. Eum. 450, Tzetz. ad Lycophr. 483 Ἀρκάδες θύειν τοῖς θεοῖς κατέδειξαν ἵππον λευκόν; vgl. Philostr. Her. XI 1 p. 309 προσήκει δὲ καὶ ἀνίσχοντι τῷ Ἡλίῳ εὔχεσθαι πῶλον αὐτῷ καταθύσαντας λευκόν τε καὶ ἄνετον. Mögen immer diese Opfer Nachahmung persischer Sitte gewesen sein[3]), so hatte der Kult doch tatsächlich in Griechenland Eingang gefunden, wie auch die Erzählung bei Xen. Anab. IV 5, 35 beweist: Ξενοφῶν ἵππον ὃν εἱλήφει παλαίτερον δίδωσι τῷ κομάρχῃ ἀναθρέψαντι καταθῦσαι, ὅτι ἤκουεν αὐτὸν ἱερὸν εἶναι τοῦ Ἡλίου. All diese Opfer sind natürlich holokaustisch, aber es ist erwünscht, daß sich auch sonst der chthonische Charakter[4]) des Helioskultes erweisen läßt. Polemon im Schol. zu Soph. Oid. Kol. 100 (Preller, Polemon 74) sagt, in Athen habe man Helios νηφάλια dargebracht, und Phylarchos bei Athen. XV 639E bezeugt diese Sitte als allgemein griechisch: παρὰ δὲ τοῖς Ἕλλησιν οἱ θύοντες τῷ Ἡλίῳ μέλι σπένδουσιν, οἶνον οὐ φέροντες τοῖς βωμοῖς, nach der attischen In-

1) Vgl. *Griech. Kultusaltt.*[2] 115ff.

2) Vgl. auch *Apoll. Rhod.* IV 1595, *Diod.* V 4, *Athen.* VI 261D. *Griech. Kultusaltt.*[2] 120f.

3) Vgl. Paus. III 20, 5; Herod. I 133, VII 113; Xen. *Kyrup.* VIII 3, 24, auch Philostr. *Apoll. T.* XXXI 39.

4) Nicht 'Bedeutung'; wenn irgendein Gott nicht chthonisch ist, ist es Helios, aber daß sein Kult dem der chthonischen Gottheiten durchaus ähnlich ist, kann niemand leugnen. Vgl. Nilsson, Griech. Feste 428. (s. S. 21ff).

schrift Dittenberger, Syll. 631, 21 empfängt er außer einem Kuchen eine Honigwabe, wie die Moiren (Bull. de corr. hell. VII 68), Honig aber ist eine Gabe für die Unterirdischen[1]) wie die νηφάλια.

Auch die sonst noch erwähnten Pferdeopfer begegnen ausnahmslos in chthonischen Kulten. Dazu gehören die Opfer für Windgottheiten, die Sühn-, Eid- und Totenopfer. Bei Festus p. 181 heißt es: Lacedaemonii in monte Taygeto equum ventis immolant. Als Sühnopfer muß es angesehen werden, wenn nach Φ 132 die Troer lebendige Pferde in den Skamandros stürzen, wahrscheinlich taten sie es, wenn Überschwemmungen eintraten oder drohten; ferner ist dahin zu zählen das weiße Roß, das man nach Strab. V. 214 f. dem Diomedes am Timauos opferte. Von Eidopfern weiß die Sage zu berichten: Tyndareos opfert, als er die Freier der Helena durch einen Schwur verpflichtet, ein Pferd (Paus. III 20, 9), und daß man dergleichen auch später nicht unerhört gefunden hätte, beweist trotz der scherzhaften Anspielung auf Amazonensitte[2]) der Umstand, daß die Weiber in Aristoph. Lys. 192 ein weißes Roß zum Schwuropfer verlangen. Wichtiger und lehrreicher sind die Totenopfer. Die Athener schlachten dem skythischen Heros Toxaris, der bei der Pest geholfen haben soll, an seinem Grabe ein weißes Roß: λευκὸς ἵππος καταθυόμενος ἐπὶ τῷ μνήματι.[3]) Hier ist der ausländische Einfluß unverkennbar, und man mag dies Opfer als ungriechisch bezeichnen, anders aber liegt es, wenn die Thebaner vor der Schlacht bei Leuktra den Heroinen des Ortes eine weiße Stute opfern.[4]) Die Seher verlangen die Opferung einer Jungfrau, und nicht ohne Bedenken begnügt man sich mit dem Tiere; mag der Zufall mitspielen, da es im rechten Augenblick, wie von den Göttern gesandt, herbeigelaufen sein soll, es schimmert doch alter Volksglaube durch die Erzählung. Aber ein Zeugnis aus ältester Zeit wiegt schwerer als alle übrigen: Il. Ψ 171 ff. Rohde hat über die Begehungen bei der Bestattung des Patroklos (Psyche I 14 ff.) ausführlich gehandelt und gezeigt, wie wir hier ein Rudiment eines einst sehr lebhaften Seelenkultes haben; so hat man in vorhomerischer Zeit alle Fürsten bestattet. Außer Schafen und Rindern verbrennt Achill auf dem Scheiterhaufen auch vier Pferde und zwei Hunde. Will man auch

1) Usener, *Rhein. Mus.* LVII 182, Herzog, *Herm.* XXIX 625 f., *Griech. Kultusaltert.*² 89 f.

2) Schol. Aristoph. *Lys.* 192, *Apoll. Rhod.* II 1175 f., *Pseudokallisth.* III 25.

3) Luk. *Skyth.* 2. Vgl. Rohde, *Psyche* II 351, 4. Skythische Pferdeopfer Herod. IV 61, I 216; Strab. XI 8 p. 513; Paus. I 21, 8. Persisches Roßopfer am Grabe des Kyros in Pasargadae Arr. *Anab.* VI 29, 7.

4) Plut. *Pelop.* 21 ff., *Amat. narr.* III 774 D. Rohde, *Psyche* II 349, 3.

sie (wie die gefangenen troischen Jünglinge) als Opfer bezeichnen, so sind sie doch mit jenen nicht zusammenzuwerfen. Die eßbaren Tiere werden abgehäutet, in ihr Fett die Leiche gehüllt, und die Leiber nebst Krügen mit Honig und Öl verbrannt, alles in unmittelbarer Nähe des Leichnams. Es sind also die gewöhnlichen Totenopfer, nur besonders reichlich; die Pferde und Hunde werden nicht abgehäutet, sie sollen dem Toten folgen, um ihm im Hades zu dienen, wie die geschlachteten Troer, Denn nur so kann man dem Toten mitgeben, was er in der Unterwelt braucht.[1]) Vielleicht liefern uns Ausgrabungen ältester griechischer Gräber noch einmal Bestätigungen; vorläufig sollen sich nur in einem Grab bei Nauplia ein Pferdegerippe und im Kuppelgrab von Vafio Hundezähne gefunden haben (Tsuntas Mykene 152), aber die Beigaben von Rossen, Reitern und Gespannen aus Ton, auf die man besonders in Boiotien und Cypern in alten Gräbern stieß (Furtwängler, Athen. Mitt. VII 166, Samml. Sab. 37), weisen doch darauf hin, daß man früher einmal, wenigstens den Vornehmen, statt der Symbole die Tiere selbst mitgegeben hat, und eine Stelle bei Lukian (De luctu 14) bezeugt es ausdrücklich: πόσοι γὰρ καὶ ἵππους καὶ παλλακίδας, οἱ δὲ καὶ οἰνοχόους ἐπικατέσφαξαν . . . ὡς χρησομένοις ἐκεῖ καὶ ἀπολαύσουσιν αὐτῶν κάτω; Statt der Symbole, denn diese Entwickelung nimmt der Totenkult. Das Verhältnis der Lebenden zu den Abgeschiedenen wurde ein anderes, und die Vorstellungen von ihrer Fortexistenz und ihren Bedürfnissen wandelten sich. An die Stelle der Angst vor den Geistern der Verstorbenen trat die Pietät (vgl. Rohde, Psyche I 241), die schaurige Großartigkeit des alten Kultus wich einer milderen Sitte. Wie die Beigaben kärglicher werden und Miniaturnachbildungen von Geräten und Gefäßen genügend scheinen, so werden auch die Opfer spärlicher, bald gießt man nur noch Spenden auf die Gräber. Aber eine Erinnerung an den alten Glauben und seine Bräuche ist geblieben, und der Kultus hat ihre Spuren bewahrt, denn zum Kultus im weiteren Sinne gehören wie jede Ausstattung der Gräber auch die Reliefstelen, mit denen man sie schmückte. Auch auf ihnen finden wir Darstellungen symbolischer Natur. Adoranten, offenbar die Mitglieder der Familie bedeutend, führen dem Toten, der auf einem Sessel zu thronen oder auf einer Kline zu lagern pflegt, Opfertiere zu, Schaf, Schwein, Hahn, wie sie im chthonischen Kult üblich sind, oder bringen Früchte und Spenden.[2]) Auf diese Weise ersetzte man die Opfer, von denen die Seele sich nährte, ebenso ersetzte man die einst

1) Herod. V 92, Luk. *Philops.* 27.

2) Vgl. die Publikationen von Milchhöfer, Furtwängler und Wolters in den *Athen. Mitt.* II–IV, VII, *Arch. Ztg.* 1882, Pfuhl, *Arch. Jahrb.* 1905 S. 49 ff. 126 f. 151 f.

üblichen reichen Beigaben durch Symbole. Schon das ω der Odyssee (65 ff.) kennt bei der Bestattung des Achilleus nur Rinder- und Schafopfer nebst Spenden von Honig und Öl, es fehlen die Pferde und Hunde des Ψ.[1]) Aber wir finden sie wieder auf den sogenannten Heroenreliefs aus Sparta und Boiotien, deren älteste bis ins sechste Jahrhundert zurückgehen. Was die Tiere an dieser Stelle eigentlich bedeuten, ist noch immer nicht erklärt. Daß sie 'Symbole' sind (Rohde, Psyche I 242 u. a.), ist ja sicher richtig, daß sie ein 'Attribut' des Heros sind (Furtwängler, Athen. Mitt. VII 165 f.), ebenso, aber damit ist wenig gesagt. Furtwängler a. a. O. 167 hat den Hund neben den Hahn gestellt, den wir z. B. Athen. Mitt. II Taf. 20 und 22 finden, beide seien 'Heroentiere', aber damit wirft er, wie ich glaube, Dinge zusammen, die streng auseinanderzuhalten sind; schon Rohde a. a. O. hat darauf hingewiesen, daß 'Hund und Pferd sicherlich nicht Opfergaben bedeuten'[2]), wie doch doch der Hahn unzweifelhaft eine sein soll; und das beweist in der Tat ein Blick auf die Reliefs: Adoranten führen oder tragen die Opfertiere heran, Pferd und Hund gehören zum Heros, sie sind sein dauerndes Eigentum. Er sitzt auf dem Pferde, oder es steht neben ihm; auf einer altlakonischen Stele (Athen. Mitt. VII Taf. 7) ist es in kleinerem Maßstab in der Höhe des Kopfes der thronenden menschlichen Gestalt dargestellt, der Hund sitzt Athen. Mitt. II Taf. 22 zur Seite des Thrones, kurz, man bringt sie ihm nicht dar, sondern sie sind wirklich seine Attribute, Opfer und Beigaben sind ebenso geschieden, wie wir es im Ψ der Ilias fanden. Aber was bedeuten die Tiere? Es ist schwer zu glauben, daß sie nur den (ritterlichen) Stand des Verstorbenen andeuten sollten, und dann diese Auszeichnung der κρείττονες später allen Toten zuteil geworden sei[3]) und zwar sehr viel früher als der Titel ἥρως, der Grund scheint doch tiefer zu liegen. Ein Symbol für die eigene Person des Heros können sie aber auch nicht sein, er erscheint, wenn überhaupt in anderer Gestalt, als Schlange.

Ein Pferd braucht man, um zu reiten; doch auf der Erde erscheint der Heros zu Fuß, auch im Kampf gegen die Feinde seines Landes (Bei-

---

1) Wer nicht annehmen will, daß schon in der Zeit, die zwischen der Entstehung des Ψ und ω liegt, die Pferdeopfer oder die lebendige Erinnerung daran aufgehört haben, könnte auf den Gedanken kommen, Xanthos und Balios waren unsterblich, geringere Rosse aber, als die er auf Erden benutzte, konnte man dem Helden nicht wohl mitgeben.

2) So Gardner, *Journ. of Hell. Stud.* V 131, dessen Erklärung also nicht bloß 'unzulänglich' ist (Furtwängler, *Samml. Sab.* 25, 3).

3) S. Pfuhl, Gött. Gel. Anz. 1906, S. 347.

spiele bei Rohde, Psyche I 195f.). Aber durch die Luft könnte ihn das Geisterroß tragen. Ob auch der Hund als Begleiter des gespenstischen Reiters gedacht wird? An dem Grabe der Marathonkämpfer, die als Heroen angerufen werden, hört man nachts wiehernde Rosse und Getöse wie von Kämpfenden, obwohl eine Reiterschlacht nicht stattgefunden hatte (Paus. I 32, 3), aus dem Hades erschallt Hundegebell (Luk. *Philops.* 24)[1]), und eine attische Inschrift aus dem Anfang des vierten Jahrhunderts (Dittenberger, Syll. 631), die sich auf den Kultus der Heilgottheiten bezieht, ordnet an: προθύεσθαι κυσὶν πόπανα τρία, κυνηγέταις πόπανα τρία. Mit Recht, glaube ich, sieht v. Wilamowitz, Isyllos 100 in den κυσίν wie in den κυνηγέταις dämonische Wesen[2]), wie es auch die Hunde sind, mit denen Hekate nachts herumschweift (Rohde, Psyche II 83, 3). Diese selbst zeigt uns ein Votivrelief aus Krannon (Millingen, Monum. ined. II 16 S. 31) mit einer Fackel, zur Linken ein Pferd, uuf dessen Kopf sie die Hand legt, rechts einen Hund (vgl. Orph. Arg. 982). Wie anders sollen ihr die Tiere dienen, als wenn sie die wilde Jagd durch die Lüfte führt?[3])

1) Vgl. Verg. Aen. VI 257; Hor. Sat. I 8, 35f. Prop. V 7, 90. S. auch Weicker, Arch. Jahrb. 1907 S. 110.

2) Die κυνηγέται erinnern ihn an den ianitor orci. Auch Furtwängler, *Samml. Sab.* 25 meint 'die Jäger sind vermutlich eine Gattung von Heroen' und weist treffend, wie mir scheint, auf Plato Phaon bei Athen. X 442A hin (Meineke, *Frgm. com.* II 675 Z. 16). S. auch Ziehen, Leg. sacr. S. 73f.

3) Ich glaube nicht, daß die Heroen oder die mit diesem Ehrennamen bezeichneten Toten selber den Schwarm der Hekate bilden. Seelen Verstorbener sind es ja, die ihr folgen, aber doch beklagenswerte, denen das Leben nicht gehalten hat, was sie erhofften, und was es anderen gewährt, Seelen, die zu früh vom Lichte scheiden mußten (Rohde, *Psyche* II 80ff., 411) und nun zürnend Rache an den Glücklicheren nehmen wollen. Aber gerade das fürchtet man ja auch von den Heroen und Toten überhaupt; sie können sich durch ein Unrecht, das ihnen auf Erden geschehen ist, oder durch Versäumnis der ihnen gebührenden Ehren verletzt fühlen, und dann erscheinen ihre Rache fordernden Geister (Rohde, *Psyche* I 190ff., 246, 4). Ἑκάτης ἐπιβολαὶ καὶ ἡρώιων ἐφοδοι nennt Hippokrates (Π. ἱερᾶς νόσου I 593 K.) zusammen. Herod. VIII 64 vgl. 84 schickt man ein Schiff nach Aigina, um die Aiakiden herbeizuführen; das hat seine besonderen Gründe, sonst denkt man sich die Geisterwesen offenbar im Sturm daherfahrend; das aber können sie nur, wenn sie geflügelt sind, oder wenn die Winde, d. h. nach mythologischer Vorstellungs- und Ausdrucksweise, wenn Rosse sie tragen. Die Winde nehmen oft Roßgestalt an, und unter dem leichten Fuß der Füllen, die Boreas mit den Stuten des Erichthonios gezeugt hat, wogen die Getreidefelder, ohne daß die Halme geknickt werden, und die Wellenkämme des Meeres. Wie die Geister, die sie tragen, sind die Rosse selbst gespenstischer Natur (v. Wilamowitz, Griech. Trag. III Einl. zu Eur. Alk. 18, 68; Athen. Mitt. 1904 S. 298. Vgl. auch Dilthey, Rhein. Mus. XXXV 332f.). Nach Pfuhl, der das reichste Material über die Darstellung von Pferden und Hunden auf Grab-

Wir haben einen weiten Umweg gemacht und gesehen, daß das Pferd ausschließlich im chthonischen Kult vorkam, aber noch eine Eigentümlichkeit wird aufgefallen sein: an zahlreichen Stellen werden weiße Pferde erwähnt, niemals andersfarbige. Das ist hier besonders merkwürdig, denn gerade zu derartigen Opfern wählt man sonst dunkelfarbige Tiere. Wir dürfen demnach mit Sicherheit behaupten, wie ich das schon früher (Philol. 1879 S. 183f.) aus geringerem Material geschlossen hatte, die Griechen haben überhaupt nur weiße Pferde geopfert.[1]) Die Kombination beider Tatsachen aber stimmt aufs beste überein mit den auch bei anderen Völkern verbreiteten Sagen vom 'weißen Totenpferd'. Ich will hier nur erwähnen, daß in Ostpreußen und wahrscheinlich auch in anderen Gegenden der Aberglaube herrscht, in der Nacht, bevor jemand stirbt, zeige sich vor dem Hause ein Schimmel, und an die Sage vom Schimmelreiter erinnern, der die Sturmfluten an den Nordseedeichen ankündige, die durch Th. Storms Erzählung so bekannt geworden ist.[2]) Und um wieder zu Aides κλυτόπωλος zu kommen: auch Persephone heißt bei Pindar Ol. VI 95 (160) λεύκιππος: ἀμφέπει Δάματρα, λευκίππου δὲ θυγατρὸς ἑορτάν. Die Scholiasten wissen freilich auch hierfür eine Erklärung: Demeter sei mit der Wiedergefundenen auf einem mit weißen Rossen bespannten Wagen zum Olymp gefahren (Drachmann, Pindarscholien 192). Aber einmal als möglich angenommen, daß das Epitheton einem solchen Einzelfall seinen Ursprung verdanke, so käme es doch eher der Mutter zu, der das Gespann gehört haben muß. Die Erklärer wären schwerlich auf den sonderbaren Einfall gekommen, hätten sie nicht an der Farbe der Tiere Anstoß genommen; für sie mußte offenbar in der Unterwelt alles schwarz sein. Die spätere Zeit gibt auch Hades, als er Persephone entführt, schwarze Rosse[3]), vielleicht hat ein Maler die Szene zuerst so dargestellt. Dann aber mußte das himmlische Gespann der Demeter dazu das Gegenstück bilden. Hades und seine Gattin sind zu

---

reliefs beigebracht hat, bedeuten die häufig, namentlich auf attischen Totenmahlreliefs, vorkommenden drei gewaffneten, nur in einem Fall unberittenen Jünglinge 'das wilde Heer, das draußen vorbeizieht'. 'Die Dreizahl ist nur ein Ausdruck für die Vielheit' (Arch. Jahrb. 1905 S. 151f.).

1) Als Kuriosum sei bemerkt: Xenophon hat, wie wir aus *Anab.* IV 5, 35 entnehmen müssen, während eines großen Teiles des berühmten Rückzuges einen Schimmel geritten.

2) Vgl. Freytag, *Festschr. des Friedrich-Realgymnasiums* Berlin 1900 namentlich S. 51. Dieterich, *Abr.* 95. Andere Literatur bei Gruppe, *Griech. Myth.* 814; 865, 1. Furtwängler, *Samml. Sab.* 25.

3) Ovid. *Met.* V 360, IV 446; Orph. *Arg.* 1194; Sil. Ital. VII 690; Claud. XXXV 277.

groß und zu hehr, um am nächtlichen Schwarm teilzunehmen; das tun die niederen Dämonen und die ihnen folgende Geisterschar, auch die Psychen der Sterblichen entführen sie nicht selbst, sondern die Harpyien; aber wenn man in uralter Zeit den Fürsten Rosse mitgab in die Unterwelt, wenn sie ein Attribut der Heroen und der Toten überhaupt blieben, wenn Pferdeopfer nur der chthonische Kult kennt, wenn Persephone λεύκιππος und Hades bei demselben Dichter χρυσήνιος heißt (Pindar nach Paus. IX 23, 2), warum soll man an dem κλυτόπωλος Anstoß nehmen? Sollte der Herrscher der Toten allein der Rosse entbehren, mußte er nicht vielmehr die herrlichsten haben?

XIX. ΝΕΚΥΣΙΑ

Unsere Handbücher erwähnen bisweilen ein Fest Ὡραῖα, doch hat es nie ein solches gegeben. Auch daß die Opfer der Athener an die Horen, von denen Philochoros bei Athen. XIV 656 A berichtet, Ὡραῖα genannt worden sind, ist nirgends überliefert und höchst unwahrscheinlich. Die einzigen Stellen, worauf die Annahme, die Ὡραῖα seien ein Fest gewesen, beruht, sind Hesych. u. Ὡραῖα· νεκύσια, οἱ δὲ δαιμόνια. τάσσεται δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ἐκ γῆς ὡραίων καὶ ἐπὶ τῶν καθ' ὥραν συντελουμένων ἱερῶν, und u. ὡραῖα θύειν· τελετή τις ἐν ᾗ τῶν ὡραίων ἁπάντων ἐγένοντο ἀπαρχαί. Es ist hier verschiedenes nebeneinandergestellt, aber das Einzelne ist nicht unrichtig. Die Bedeutung 'das rechtzeitig Dargebrachte' ist ebenso bekannt, wie daß die Früchte, die die ὥρα hervorbrachte, ὡραῖα heißen; man pflegte sie der Demeter und anderen Gottheiten zum Opfer darzubringen.[1]) ὡραῖον ist eben, was zur rechten Zeit da ist. τὰ καθ' ὥραν συντελούμενα ἱερά — alle Opfer sollen zur rechten Zeit dargebracht werden, aber die den himmlischen Gottheiten geweihten sind meist schon durch die auf den bestimmten Tag fallenden Feste festgelegt; so bemerkt Hesychios nur nebenbei: οἱ δὲ δαιμόνια, das Gewöhnliche und Sichere ist: ὡραῖα· νεκύσια. Hier bedurfte es in der Tat der Aufmerksamkeit, die Gedächtnistage fielen ganz verschieden, und der Tote verlangte die Gaben ebenso regelmäßig wie der Gott. So ist es nicht befremdend, daß ὡραῖα oder ὥρια im Sprachgebrauch die Bedeutung 'Totenopfer' bekommen hat.[2]) Das Wort ist also nicht nomen proprium, sondern Appellativ.

Auch Νεκύσια finden wir überall in den Indices unserer Handbücher unter den Festen verzeichnet. Meistens begnügt man sich mit der Angabe, gewisse Totenfeste haben so geheißen, und verweist auf die Stellen, aus denen das hervorgehe, andere haben Kombinationen versucht und daran mehr oder minder zuversichtliche Vermutungen geknüpft. Sie gründen sich auf die Bemerkungen bei Hesych. u. Γενέσια· ἑορτὴ πένθιμος[3]) Ἀθηναίοις. οἱ δὲ τὰ Νεκύσια. καὶ ἐν ᾗ ἡμέρᾳ τῇ Γῇ θύουσι, und

1) Dittenberger, Syll. 630, Dion. Hal. II 74, Athen. XI 476 F u. ö.
2) Die Belege bei Rohde, Psyche I 251, 2.
3) Überliefert ist πανθιμος. Vgl. darüber Lobeck, Phryn. 104.

bei Bekker, Anecd. 231, 19 f. Γενέσια· ἑορτὴ παρὰ Ἀθηναίοις πενθήμερος.[1]) οἱ δὲ τὰ Νεκύσια. Daß die Γενέσια Totenfeste sind, und zwar von den Angehörigen des Verstorbenen an seinem Geburtstage begangen, wie auch vom Staate — in Athen am 5. Boedromion — zu Ehren aller Toten gefeiert, ist vielfach bezeugt[2]), haben sie aber auch Νεκύσια geheißen? Nach den angeführten Stellen müßte es so scheinen; der Artikel vor Νεκύσια beweist, daß die Gewährsmänner das Wort für den Namen eines Festes gehalten haben. Verwickelter wird die Sache dadurch, daß ein dritter Name hinzukommt, dessen Erklärung auf die Νεκύσια ebensogut paßt wie die der Γενέσια: Νεμέσεια.[3]) So lesen wir denn auch bei Schoemann ad Isaeum, S. 223: *quae autem ab aliis commemorantur* Νεκύσια *ab his* (i. e. *Nemesiis*) *nomine tantum diversa, re eadem fuisse crediderim. fuerunt autem, qui* Γενέσια *quoque eadem ac* Νεκύσια *esse dicerent, id quod Hesychius commemorat, sed ita ut plerosque aliter statuisse appareat.* Auch E. Bischoff in der 4. Auflage der Schoemannschen Altertümer II 497 hält Νεκύσια für 'einen anderen Namen des allgemeinen Totenfestes' in Athen, das sonst auch Γενέσια oder Νεμέσεια geheißen habe, und ähnlich sagt Lecrivain in Daremberg-Saglios Dict. IV 1380: *les* Νεκύσια *sont probablement une fête générale des morts célébrée tous les ans dans chaque ville, à Athènes au mois Boedromion,* und fügt in einer Anmerkung hinzu: *à Athènes ce sont peutêtre les* Νεμέσεια. Schwerlich hätte man sich den Gründen Rohdes verschlossen, der Psyche I 235 f. ausführt, wie Νεμέσεια nnd Γενέσια nichts anderes miteinander gemein haben, als daß beides Totenfeste waren, wenn man nicht eben geglaubt hätte, beide mit den Νεκύσια gleichsetzen zu müssen, woraus dann wieder ihre Identität folgen mußte.[4]) Nun findet sich aber eine Reihe von Stellen, wo νεκύσια offenbar appellativ gebraucht wird. Daß Hesychios die ὡραῖα für νεκύσια erklärt, sahen wir schon[5]); ebenso heißt es bei ihm u. Ἀγριάνια· νεκύσια παρὰ Ἀργείοις καὶ ἀγῶνες ἐν Θήβαις.[6]) Artemidor IV 81 nennt sie neben den περίδειπνα: τὰ

1) Auch hierfür ist πένθιμος einzusetzen. Die staatlich gefeierten Γενέσια fanden am 5. Boedromion statt, die privaten an den Geburtstagen der Verstorbenen; von einem fünftägigen Fest kann demnach nicht die Rede sein.

2) Philochoros bei Bekker, Anecd. 86, 20 u. Γενέσια, Herodot. IV 26, Poll. III 102, Suid. u. Γενέσια, Etym. M. 225, 29.

3) S. Harpokr. u. Νεμέσεια, Phot. u. Νεμεσία, Bekker, Anecd. 282, 32. Vgl. das Schol. zu Demosth. 41, 11.

4) Vgl namentlich Mommsen, Athen. Feste 172 f., auch Gruppe, Griech. Myth. 17 und 45, 12.

5) Man könnte aus dem folgenden οἱ δὲ δαιμόνια mit demselben Recht auf ein Fest des Namens Δαιμόνια schließen.

6) Vgl. Nilsson, Griech. Feste 271 ff.

ἐν νεκυσίοις καὶ περιδείπνοις παρατιθέμενά τισιν οὔτε ἰδεῖν οὔτε φαγεῖν ἀγαθὸν οὔτε παραδειπνεῖσθαι, und auch an Stellen, wo der Artikel steht, ist an ein bestimmtes Fest, das diesen Namen geführt hätte, nicht zu denken. So bei Arrian, der nach Eustath. zur Od. κ 16, p. 1615, 2 erzählt, ὅτε παρὰ Βιθυνοῖς τελοῦνται τὰ νεκύσια, habe man die Seelen der Verstorbenen durch dreimaligen Anruf zum Mahle geladen, und bei Plutarch Prov. Alex. VIII p. 6, 10 Crus.: τὰ νεκύσια τριακάδι ἄγεται.[1]) Danach ist nicht zu bezweifeln, daß es niemals ein Fest des Namens Νεκύσια gegeben hat und das Wort nur 'Begehungen zu Ehren der Toten' bedeutet. Damit verschwinden aber auch auf einmal alle die Unklarheiten, Zweifel und Widersprüche, die wir in den Erörterungen über das Verhältnis der Γενέσια, Νεμέσεια, Νεκύσια fanden: Γενέσια wie Νεμέσεια sind νεκύσια, Eigennamen aber sind nur die ersten beiden.

Was schließlich die Νεμέσεια angeht, so ist es zum mindesten zweifelhaft, ob es auch ein staatlich gefeiertes Fest dieses Namens gegeben hat. Die Lexikographen bezeichnen sie zwar mehrfach als πανηγυρίς, aber wie wenig sie von der Sache wissen, zeigen ihre zweifelnden Bemerkungen, die sämtlich an Demosth. XLI 11 anknüpfen, wo es sich um eine private Feier handelt. Ob solche am Todestage stattfanden oder wann man sonst etwa die νέμεσις der Toten besonders fürchten zu müssen meinte, wissen wir nicht, jedenfalls waren sie seltener und unbedeutender als die Γενέσια. Herodot IV 26 erzählt von den Isidonen: παῖς δὲ πατρὶ τοῦτο ποιέει κατάπερ οἱ Ἕλληνες τὰ Γενέσια, Νεμέσεια erwähnt er nicht. Auch in der Aufzählung all dessen, was ἐπὶ τῶν ἀπηλλαγμένων νενόμιστο, bei Poll. III 102, fehlen sie.

1) Vgl. das Sophronschol. Herm. XXXIV 208, Jahrb. f. Phil. Suppl. XXVII 119.

XX. ΚΑΡΠΟΥΝ

IG III 77 (CIG 523) heißt es: Νεφθύι καὶ Ὀσίριδι ἀλεκτρυόνα καρπώ-ceic cπείρων πυροὺc καὶ κριθὰc cπένδων μελίκρατον. Boeckh zu CIG 253 erklärt: καρπώcεων *in numero triticum et hordeum numini offerendum esse serendo et mulsum libando.* Auch in unsern Lexicis (z. B. Passow, Pape) finden wir κάρπωcιc, κάρπωμα mit 'Fruchtopfer, Opfer' wiedergegeben. In IG III 77 kann aber καρπώcειc diese Bedentung nicht haben. Nach Analogie aller anderen Beispiele mußte entweder die Frucht genannt, oder etwa ἀπαρχαὶ τοῦ καρποῦ (vgl. Dittenberger, Syll. 20. Thuk. III 58) oder θυcία παγκαρπίας (vgl. Eurip. Frgm. Nauck.[2] 912) gesagt werden; κάρπωcιc ist nicht von καρπός abzuleiten, sondern von καρπόω, und καρπόω heißt nicht Fruchtopfer darbringen, sondern (in seiner sakralen Bedeutung) verbrennen. So finden wir es Dittenberger, Syll. 584 ἐὰν δέ τιc τῶν ἰχθύων ἀποθάνηι, καρπούcθω αὐθημερὸν ἐπὶ τοῦ βωμοῦ[1]), so Ziehen, Leg. sacr. 129, 10 (= IG XII 3, 330): καρπώcει τά τε ἐκ τοῦ ἱερείου νομιζόμενα ἱερά (und wiederholt in derselben Inschrift), so auch in dem Opferkalender von Kos, Dittenberger, Syll. 616: τοὶ δὲ βαcιλεῖc κ]αρπῶντι τὸμ μὲγ χοῖ[ρον] καὶ τὰ cπλάγχνα ἐπὶ τοῦ βωμοῦ ἐπι[cπένδ]-οντεc μελίκρατον. ἔ[ντερα δ]ὲ [ἐ]κπλύναντεc παρὰ τὸ[μ βωμὸν καρπ]ῶντι. ἐπεὶ δέ κα καρπω[θῆι, να]π[οίαc] ἐπιcπενδέτω μελίκ[ρατον]. Dazu kommen die Bemerkungen der Lexikographen. Hesych. u. καρπωθέντα· τὰ ἐπὶ βωμοῦ καθαγιcθέντα, Suid. u. ἁγιάcαι· καρπῶcαι, καῦcαι ἁγίωc, Phot. u. καυcτόν· καρπωτόν, ὃ ἐναγίζεται τοῖc τετελευτηκόcιν.[2]) Häufiger begegnet das Wort in der Septuaginta: κάρπωcιc *Levit.* IV 10, *Hiob* XLII 8, *Sir.* XXX 19; κάρπωμα *Levit.* I 4, *Exod.* XXIX 50; καρποῦν *Deuter.* XXVI 14, *Levit.* II 11, *Esdr.* IV 52, *Cant. tr. puer.* 14. Einmal ist von Backwerk die Rede (*Levit.* II 11), sonst immer von Tieropfern, die bisweilen ausdrücklich als ὁλοκαυτώματα bezeichnet werden (*Esdr.* IV 52, *Exod.* XXIX 50), um ein Totenopfer handelt es sich *Sir.* XXX 19. Das Wort hat also auch hier dieselbe Bedeutung, die wir in den Inschriften und bei den Lexiko-

1) D. bemerkt dazu: comburendi notionem habet, proprie de fructibus, sed translate etiam de qualibet alia re.

2) Vgl. auch Suid. Hesych. Phot. u. κάρπωμα· θυcία, προcφορά und Schol. Il. A 427.

graphen fanden, an Fruchtopfer ist an keiner Stelle zu denken. Dagegen weisen die Ausdrücke ἁγιάζειν, καθαγίζειν bei Suid. und Hesych., wie die Beziehung auf Totenopfer bei Phot. auf Holokausta hin, wie sie bei Sühnungen und im Kult der chthonischen Gottheiten und der Verstorbenen üblich waren. Eben das ergibt sich aus der Spende des μελίκρατον, die in den beiden Inschriften, wo überhaupt Libationen erwähnt werden, angeordnet wird; bei Speiseopfern spendet man Wein. IG III 77 ist καρπώσεις nicht Substantiv, sondern Verbalform. Der Plural neben ἀλεκτρυόνα wäre ungehörig, die Participia σπείρων und σπένδων würden in der Luft schweben. Die Inschrift ist also zu verstehn: 'Der Nephthys und dem Osiris sollst du einen Hahn ganz verbrennen, [dabei] Weizen und Gerste streuend[1]) [und] Melikraton spendend.' Die Vorschrift, das Tier ganz zu verbrennen, kann nicht befremden; der Charakter der Gottheiten ist nicht rein chthonisch, sondern etwa dem der Demeter und Persephone entsprechend, denen auch teils Speiseopfer, teils als chthonischen Mächten Holokausta dargebracht wurden.[2]) Sodann wissen wir, daß gerade Opferhähne bald ganz verbrannt, bald, nachdem die Götter ihren Anteil empfangen hatten, verzehrt wurden. In der Arch. Ztg. 1883 S. 311 abgebildeten Opferszene und auf zahlreichen bacchischen Sarkophagen sehen wir einen Vogel in die auf dem Altar brennende Flamme werfen, auch bei den Darstellungen auf den boiotischen Reliefs (Athen. Mitt. II Taf. 20. 22 III 377) ist nur an Holokausta zu denken, und wenn die Lakedaimonier zum Dank für einen Sieg als νικητήριον nur einen Hahn opferten (Plut. *Ages.* 33), so ist da natürlich ein Opferschmaus ebenso ausgeschlossen wie in dem bekanntesten aller Beispiele, wo die Freunde des Sokrates im Auftrage ihres Meisters dem Asklepios einen Hahn darbringen. S. ferner Luk. *Jup. trag.* 15. Paus. II 11, 7; II 34, 3. Plut. Pyrrh. 3. Andrerseits geht aber aus Plut. *Quaest. symp.* VI 10, 1, Ael. *De nat. anim.* V 28 und Herondas IV 89 f. hervor, daß Opferhähne nicht immer ganz verbrannt, sondern bisweilen auch wie andere Tiere verspeist wurden.

Wie kommt nun καρποῦν zu dieser Bedeutung? καρπός wird ursprünglich 'das Eingeraffte' (Fick, vgl. Wörterbuch der indogerm. Spr.[3] I 526 vgl. II 322), 'das Gepflückte' bedeutet haben. Ad. Kuhn (Ztschr. f. vergl. Sprachf. IV 22 f.) setzt eine Wurzel *skarp* voraus, die durch Ausfall des *k* zu *sarp.* ἁρπ, durch Abfall des *s* zu *karp* geworden sei (s. ebenda II 129), und, wie er, vergleicht G. Curtius (Grdz. der Etym.[5] S. 144 n. 42) *karp* mit *skr. kalp*, was schneiden bedeutet. Ist καρπός = *carptum*,

1) Vgl. Paus. I 24, 4; auch Theophr. bei Porphyr. De abst. II 6 Bern. S. 41.

2) Vgl. Strabon VIII 344. Dittenberger, Syll. 654. Ael. *De nat. anim.* XI 4. Paus. II 35, 4. VIII 37, 5. IX 8, 1 und Rohde, Psyche I 204 ff.

καρποῦν *carptum* = *discerptum reddere*, so gewönnen wir die Bedeutung 'zerstückeln'. Nun wissen wir, daß die Holokausta zerstückelt wurden (S. 79f. 95f.): auf diesem Wege also mag sich in der Kultsprache καρποῦν zu der Bedeutung *absumere consumere* (so auch bei Athen. VI 274F) ὁλοκαυτεῖν entwickelt haben. Denn in unseren Inschriften kommen wir mit 'zerstückeln' nicht mehr aus, die einzig mögliche Bedeutung ist die von den Lexikographen bezeugte 'verbrennen', und mit Früchten haben weder καρποῦν noch κάρπωcιc etwas zu tun.

XXI. ΙΕΡΩΣΥΝΑ UND ΘΕΟΜΟΡΙΑ

Bekker, Anecd. 266, 7 heißt es unter ἱερώσυνα· τὰ εἰωθότα δίδοται ἐξαίρετα τοῖς ἱερεῦσιν ὑπὲρ τῆς ἱερωσύνης, und damit stimmen die Erklärungen des Etym. M. 468, 41, Photius und Hesychios u. ἱερώσυνα überein. Endlich nennt auch Ameipsias bei Athen. IX 368 E die den Priestern zufallenden Teile des Opfertiers ἱερώσυνα. Anders bei Bekker, *Anecd.* 44, 9: ἱερώσυνα τὰ τοῖς θεοῖς ἐξαιρούμενα μέρη καὶ θυμιώμενα. Unsere Handbücher und Lexika haben entweder die letzte Erklärung aufgenommen[1]) oder sie verzeichnen beide nebeneinander.[2]) Die Inschriften aber lehren uns, daß die zuerst angeführten Zeugnisse das Richtige bringen, und ermöglichen uns zugleich die Bedeutung des Wortes genauer zu bestimmen.

Nach den Bemerkungen der Schriftsteller müßten wir ἱερώσυνα für gleichbedeutend mit γέρη halten (vgl. Lehmann a. a. O.); aus den Inschriften ersehen wir, daß ἱερώσυνα der weitere Begriff ist und alle Gebühren, die der Priester für die Vollziehung der Opfer erhielt, bezeichnet, γέρη nur Fleischteile.[3]) IG II 610, 631, 841 B bestehn die ἱερώσυνα in Fleisch und Geld, Ἐφημ. ἀρχ. 1888 S. 5 Zl. 4 ff. in Fleisch, Kuchen, Wein, Geld, in dem Opferkalender der attischen Tetrapolis endlich in den weitaus meisten Fällen ausschließlich in Geld, nur zweimal (v. Prott, Fast. gr. S. 49 B 45 u. 50) in Geld, Mehl, Wein. Es läßt sich vermuten, daß das Geld in erster Linie eine Entschädigung für die vom Priester zu liefernden Zutaten und Erfordernisse zum Opfer[4]), also die Gerste, das Holz usw., sein sollte, wie er in anderen Fällen, wo er bloß Fleisch (γέρη) empfing, sich daraus schadlos zu halten hatte. Sicher scheint, daß er unter allen Umständen aus den ἱερώσυνα einen Vorteil zog, also mehr erhielt, als er auszugeben genötigt war, und hierin seine hauptsächlichsten Einkünfte bestanden. Das bestätigt auch eine Inschrift aus Chios (Athen. Mitt. XIII

1) Hermann, Gottesdienstl. Altt.[2] § 35 A. 11; Passow u. a.

2) Stephanus, Pape u. a. Richtig bei B. Lehmann, Berl. Philol. Wochenschr. 1892 S. 86 f.

3) Zahlreiche Beispiele s. u. γέρα Dittenberger, Syll. ind. III S. 208.

4) Die sog. ἱερά, wie wir aus dem Opferkalender von Kos (v. Prott S. 19 ff. mit der Bem. 22) lernen.

166), die die Bestimmung enthält, die Gebühren für die Vollziehung des Opfers sollten nicht dem eventuellen Vertreter des Priesters zufallen, sondern auch in diesem Falle dem Priester verbleiben.

Θευμορία erklärt Hesychios u. d. W.: ἀπαρχή· θυσία. ἢ ὃ λαμβάνουσιν οἱ ἱερεῖς κρέας, ἐπειδὰν θύηται. θεοῦ μοῖρα, und θευμοριαζέτω· θεῷ γέρας ἀναφερέτω. Also wiederum widersprechende Angaben, und wiederum ist die unwahrscheinlichere in unsere Handbücher und Lexika übergegangen.[1]) Denn die wahrscheinliche ist nach der Bedeutung des Wortes doch: der dem Gott geweihte Teil, also die zu verbrennenden Opferstücke. Und dies bestätigt jetzt die koische Inschrift bei v. Prott S. 25 VI 19f.: γέρη δὲ Φυλεομαχίδαις δίδοται τοῦ βοὸς . . . τῶν δὲ ὀίων τὸ ὠμὸν ἐξ οὗ ἁ θεομοιρία τάμνεται κα[ὶ τὸ στ]ῆθος· γέρη λαμβάνει ὁ ἱαρεὺς κτλ.[2]) Ausdrücklich also werden die γέρη von der θεομοιρία unterschieden und beide kommen nebeneinander vor, während γέρη und ἱερώσυνα sich nirgends zusammenfinden, sondern wie natürlich entweder das eine oder das andere. Müssen wir demnach auch hier eine der Angaben verwerfen?

Dittenberger, *Syll.* 633, 10ff. lesen wir: παρέχειν δὲ καὶ τῶι θεῶι τὸ καθῆκον, δεξιὸν σκέλος καὶ δορὰν καὶ κεφαλὴν καὶ πόδας καὶ στηθύνιον καὶ ἔλαιον ἐπὶ βωμὸν καὶ λύχνον καὶ σχίζας καὶ σπονδήν (vgl. Zl. 22ff. und IG III 73). Der θεός ist Μὴν Τύραννος, dem der Kult des Eranos, für den die Bestimmungen gelten, gewidmet ist. Daß ihm alles verbrannt wurde, ist ausgeschlossen. Abgesehn von dem letztgenannten, was man als ἱερά bezeichnen könnte, haben wir lauter bekannte γέρη, also Priesteranteile: δεξιὸν σκέλος z. B. Dittenberger, Syll. 603, 566, 592; die Felle so häufig, daß die Scholien zu Aristoph. Wesp. 695 und Plut. 1185 (= Suid. u. κωλακρέται) sie neben den κωλαῖ einfach als Priesteranteile bezeichnen können (vgl. Boeckh, Staatsh.[3] II 108); Kopf und Füße in einer Inschrift aus Halikarnaß (Dittenberger, Syll. 641, 44); στηθύνιον endlich kann nichts anderes sein als das στῆθος der koischen Inschrift (vgl. Hesych. u. στῆθος u. v. Prott, Fasti gr. S. 27). Es heißt also: παρέχειν τῶι θεῶι, und doch erhalten es die das Opfer Vollziehenden. Man ist versucht, auch die koischen Inschriften Dittenberger, Syll. 617: [θύ?]στρα δίδοται τῶι θεῶι ἐλαίου κτλ. und 618, 11 τῶι δὲ [θεῶι ἱ]ερὰ δίδοται κριθᾶν κτλ. heranzuziehen, obwohl hier von einer eigentlichen θεομορία deshalb nicht die Rede sein kann, weil es sich nicht um Teile des Opfertiers handelt, aber insofern haben wir hier etwas Ähnliches, als auch dem Gott gegeben

1) Hermann, Gottesd. Altt.[2] § 35 A. 12, Schoemann, Griech. Altt.[3] II 241, Stephanus, Passow u. a.

2) Einfach μοῖρα für das dem Gott gespendete Stück Herond. IV 95.

wird', was zunächst der Priester empfängt, und wovon er sicher einen Teil für sich behält (vgl. z. B. Syll. 618, 12f.: μέλιτος τέτορες κοτυλέαι καὶ τυροὶ ὀίεοι δυώδεκα κτλ.). Das Wort θεομορία steht auch Dittenberger, *Syll.* 633 nicht da, aber ähnliche Fälle, wo der Ausdruck τῶι θεῶι διδόναι oder παρέχειν in derselben Bedeutung sich fand wie hier, mögen Hesychios oder seine Quelle zu der dann immerhin nicht ganz unrichtigen Angabe veranlaßt haben, daß die θεομορία bisweilen den Priestern zufiel. Es lassen sich hiermit auch die sogenannten τραπεζώματα vergleichen, die man den Göttern auf die Tempeltische legte (Polyb. XXXII 27, 7; Dittenberger, *Syll.* 645, 10 u. a.), und die doch die Priester als ihnen gespendet einzogen und zwar nicht heimlich (vgl. Aristoph. Plut. 678), wie aus der Pergamenischen Inschrift Dittenberger, *Syll.* 592 und der in Attika gefundenen 633, 10 hervorgeht.

XXII. DIE ZUNGE DER OFPERTIERE

Aristoph. Fried. 1060 und Vög. 1705 heißt es ἡ γλῶττα χωρὶς τάμνεται, und Didymos bemerkt im Scholion zu der letzten Stelle: ἐν ταῖς θυσίαις χωρὶς ἡ γλῶττα ἐτέμνετο, οὐ μετὰ τῶν ἄλλων σπλάγχνων, καὶ Ὅμηρος· ἀλλ' ἄγε τάμνετε μὲν γλώσσας (γ 332). Auch in der Opferschilderung bei Menander Kock III 82 Frgm. 292 zeigen die Worte λάμβανε τὴν γλῶτταν, daß die Zunge dem Tier ausgeschnitten wurde. Endlich sagt Plutarch. Phok. 1 und De cupid. div. 5: ἱερείου διαπεπραγμένου γλῶσσα καὶ κοιλία διαλείπεται. Die κοιλία wird als ungenießbar auch nicht geopfert (Schol. Aristoph. Fried. 717. Suid. u. χόλικες. Vgl. Schol. Aristoph. Wesp. 1144, Ritter 1179). Das Ausschneiden der Zunge ist natürlich, es geschieht heute ebenso, und wenn bei Opfern der Kopf des Tieres z. B. den Priestern oder andern Personen zugewiesen wurde[1]), so war es nicht gleichgültig, ob die Zunge herausgeschnitten war oder nicht.

Aber was geschah mit der Zunge?

Mehrfach wird überliefert, sie sei dem Hermes verbrannt worden; aber in den ziemlich zahlreichen Schilderungen von Opfern, die wir in der Literatur finden, gibt es kein Beispiel dafür, ebensowenig ordnet es eine der vielen inschriftlich erhaltenen Opferbestimmungen an. Das ist auffallend und hat vorsichtige Gelehrte auch mißtrauisch gegen die Zeugnisse für diesen Opferbrauch gemacht[2]), andere sind ihnen unbedenklich gefolgt.[3]) Sie liegen vor (I) bei Athenaios I 16B: ἔσπενδον δὲ ἀπὸ τῶν δείπνων ἀναλύοντες καὶ τὰς σπονδὰς ἐποιοῦντο Ἑρμῇ καὶ οὐχ ὡς ὕστερον Διὶ τελείῳ. δοκεῖ γὰρ Ἑρμῆς ὕπνου προστάτης εἶναι. σπένδουσι δ' αὐτῷ καὶ ἐπὶ ταῖς γλώσσαις ἐκ τῶν δείπνων ἀπιόντες. προσνέμονται δ' αὐτῷ αἱ γλῶσσαι διὰ τὴν ἑρμηνείαν. (II) Scholion zu Od. γ 332: τὰς γλώσσας γὰρ τῷ Ἑρμῇ ἀνετίθουν ὡς ἐφόρῳ τοῦ λόγου, καὶ ὅτε ἔμελλον κοιμηθῆναι, ἔθυον γλώσσας. (III) Eustathios zu Od. γ 332 p. 1470: ἔθος παλαιὸν δηλοῖ ὁ ποιητής. μέλλοντες γὰρ κοιμηθῆναι μετὰ θυσίαν οἱ παλαιοὶ ἔθυον τὰς τῶν ἱερείων γλώσσας κατὰ ἔθος Ἰώνων ἢ Ἀττικῶν βάλλοντες ἐν

1) Dittenberger, Syll. 602; 641, 44ff.; 598, 65; Bull. de corr. hell. 1898 S. 378.

2) Vgl. Schoemann-Lipsius, Griech. Altt. II 247.

3) Z. B. Hermann, Gottesd. Altt.[2] § 28, 20. v. Prott, Burs. Jahresber. 102 (1899) S. 88.

πυρί ... διὸ καὶ Ἑρμῇ αὐτὰς ἀνετίθουν ὡς λόγου δοτῆρι ... Ἑρμῇ δὲ αὐτὰς ἔθυον ὡς τοῦ λέγειν ἐφόρῳ. (IV) Scholion zu Aristophanes Plut. 1110 ἡ γλῶττα τῶν θυομένων τῷ Ἑρμῇ δίδοται, ἐπειδὴ τῶν λόγων δεσπότης ἐστίν ... ὅτι τῶν ἱερείων ἡ γλῶττα τῷ Ἑρμῇ δίδοται ἐν ταῖς δημοτελέσι θυσίαις. (V) Schol. zu Apollon. Rhod. I 517: ὅτι ἔθος ἦν τοῖς παλαιοῖς κρατῆρα κιρνᾶν, ὅτε μέλλοιεν καθεύδειν, καὶ τὰς γλώσσας τῶν ἱερείων ἐπιθύειν τῷ Ἑρμῇ καὶ ἐπισπένδειν οἶνον. καὶ ἴσως φυσικῶς. ἐπεὶ γὰρ Ἑρμῆς λόγος εἶναι παραδέδοται, ὄργανον δὲ αὐτοῦ ἡ γλῶσσα, ἥτις ὕπνου ἐπιπεσόντος ἠρεμεῖ, εἰκότως τῷ Ἑρμῇ αὐτὴν θύουσιν. καὶ Ὅμηρος «γλώσσας δ' ἐν πυρὶ βάλλον». (VI) Paroemiogr. gr. I 415 ἡ γλῶττα τῶν θυομένων τῷ Ἑρμῇ δίδοται. Heranzuziehen ist auch noch (VII) Cornutus: Περὶ θεῶν 16 p. 64 τυγχάνει δὲ Ἑρμῆς ὁ λόγος ... ἔνθεν δὲ πρῶτον μὲν διάκτορος κέκληται ... ἢ ἀπὸ τοῦ διάγειν τὰ νοήματα ἡμῶν εἰς τὰς τῶν πλησίον ψυχάς· καθὸ καὶ τὰς γλώσσας αὐτῷ καθιεροῦσιν.

Die Athenaiosstelle ausgenommen rühren also alle Angaben, daß die Zunge der Opfertiere dem Hermes verbrannt sei, von Scholiasten und aus verhältnismäßig später Zeit her. Wenden wir uns zunächst zu ihr (I) Athen. ao. ἔσπενδον usw. Das Subjekt zu ἔσπενδον sind die homerischen Helden, denen in dem Satze vorher die Troer mit ihren barbarischen Gebräuchen gegenübergestellt sind. Die Stelle bezieht sich auf η 137, wo Odysseus die Phaiaken findet σπένδοντας δεπάεσσιν ἐυσκόπῳ ἀργειφόντῃ, | ᾧ πυμάτῳ σπένδεσκον, ὅτε μνησαίατο κοίτου.[1]) Hier ist also nur von einer letzten Spende vor dem Schlafengehen an Hermes die Rede, wie diese auch Pollux VI 100 bezeugt und Plutarch, Sympos. VII 9 erwähnt. Von einem Verbrennen von Zungen finden wir nichts. Zu dieser Homerstelle aber zieht Athenaios nun γ 341, wo die Nestoriden mit Telemachos vom Opfer abends nach Hause aufbrechend γλώσσας ἐν πυρὶ βάλλον, ἀνιστάμενοι ἐπέλειβον. Weil η 137 die Spende am Abend dem Hermes gebracht wird, muß auch hier die Spende und also auch das Verbrennen der Zungen dem Hermes zu Ehren geschehen sein. Daß wenige Verse vorher (γ 333) gesagt wird: ἀλλ' ἄγε τάμνετε μὲν γλώσσας, κεράασθε δὲ οἶνον, | ὄφρα Ποσειδάωνι καὶ ἄλλοις ἀθανάτοισιν | σπείσαντες κοίτοιο μεδώμεθα – das ignoriert Athenaios: dem Poseidon sind die Tiere geopfert (γ 6); ihm vor allen, nicht dem Hermes, gilt die letzte Spende, ihm werden auch die Zungen verbrannt sein. Wir haben eine ganz ähnliche Schilderung eines größeren Opfers im A 447 ff. Wie die Pylier bis zum Abend schmausen und mit einer Spende das Mahl beschließen, so hier Odysseus und seine Gefährten in Chryse; die-

1) Die Scholien bemerken zu ἀργειφόντῃ: 'ἐπεὶ ὀνειροπομπὸς καὶ ὑπνοδότης'.

selbe feierliche Spende (ἐπαρξάμενοι δεπάεσσιν) wie γ 341 auch A 471, aber sie gilt natürlich dem Apollon, dem man geopfert hat und den Päan singt. Daß man später in nachhomerischen Zeiten dem Hermes Zungen verbrannt habe, sagt Athenaios gar nicht, während er doch hinzufügt: καὶ τὰς σπονδὰς ἐποιοῦντο Ἑρμῇ καὶ οὐχ ὡς ὕστερον Διὶ τελείῳ.

Die beiden folgenden Stellen (II III) Schol. zu γ 332 und 341 und Eust. zu γ 332 p. 1470 wollen wir zusammen betrachten, weil beide sachlich, zum Teil auch dem Wortlaut nach, übereinstimmen. Eustathios fährt fort: ὁ δὲ δειπνοσοφιστὴς εἰπὼν ὅτι αἱ γλῶσσαι νέμονται τῷ Ἑρμῇ διὰ τὴν ἑρμηνείαν, καὶ ὅτι ἔσπενδον οἱ παλαιοὶ ἀπὸ τῶν δείπνων ἀναλύοντες ... δοκεῖ γὰρ Ἑρμῆς ὕπνου προστάτης εἶναι. Und dann geht er über zu der Homerstelle γ 341, die er mit Athenaios oder nach ihm mit η 137 kombiniert und daraus wie jener den Schluß zieht, daß γ 341 die Zungen dem Hermes verbrannt würden. Wie alle übrigen bringt er dann noch eine Menge Vermutungen und wohlfeiler Erklärungen, warum man wohl dem Hermes die Zungen geopfert habe. Ob der andere Scholiast auch durch Athenaios zu dem falschen Schlusse geführt worden oder durch Kombination der beiden Stellen selbst darauf gekommen ist, ist gleichgültig. – Noch eine andere Quelle, die wir sogleich für sich ausführlicher besprechen müssen, hat Eustathios zum Irrtum verleitet, sei es nun, daß er sie selbst nicht richtig verstanden und falsch interpretiert hat, sei es, daß ihm auch hier schon falsche Erklärungen vorlagen. Er sagt in demselben Scholion: διὸ καὶ ὁ κωμικὸς δύσφημά τινα τοῦ Ἑρμοῦ εἰπόντος ἐξονειδίζει λέγων 'ἡ γλῶσσα τῷ κήρυκι τούτων γίνεται'. Eustathios denkt dabei an die Aristophanesstelle Plut. 1110 ἡ γλῶττα τῷ κήρυκι τούτων τέμνεται (die er, weil er sie eben nicht versteht, auch falsch zitiert mit γίνεται).[1])

Sehen wir zuerst, was (IV) die Aristophanesscholien zu dieser Stelle bemerken: ἡ γλῶττα τῶν θυομένων τῷ Ἑρμῇ δίδοται, ἐπειδὴ τῶν λόγων δεσπότης ἐστίν. Das ist offenbar aus den Worten des Dichters gemacht. Was die sagen wollen, ist klar. Hermes bringt eine schlimme Nachricht; es wird dem Unglücksboten zugerufen 'dem Herold wird die Zunge ausgeschnitten', d. h. die einfache Tatsache, die jedem der Zuschauer bekannt war: die Zunge der Opfertiere wird für den Herold ausgeschnitten, zugleich aber im Wortspiel den wohlverständlichen Witz enthaltend: mag dir, dem Unglücksherold, die Zunge ausgeschnitten werden, die dieses

1) Nach seiner vorgefaßten Meinung, die Zungen würden dem Hermes verbrannt, erklärt er die Stelle: εἰς μάτην αἱ γλῶτται θύονται τῷ τὰ τοιαῦτα κηρύσσοντι, eine Erklärung, die auch die Aristophanesscholien neben andern geben: κακὰ συλλέγει καὶ ἡμεῖς ἀδίκως αὐτῷ θύομεν τὰς γλώσσας.

Unglückswort verkündet.[1]) Der Scholiast nimmt aber κῆρυξ für Hermes, was ja nahe genug lag, da der κῆρυξ θεῶν (Hesiod. Erg. 79 u. ö.) wie in bildlichen Darstellungen so auch hier auf der Bühne und in der Vorstellung des Scholiasten als Herold mit dem κηρύκειον und in Heroldstracht erschienen sein wird. Verstehen wir aber 'dem Hermes wird die Zunge ausgeschnitten', so geht die Pointe des Wortspiels und Witzes verloren. Zudem wird uns in demselben Scholion das gewichtige Zeugnis des Kallistratos mitgeteilt: Καλλίστρατος τῶν θυομένων φησὶ τὰς γλώσσας τοῖς κήρυξιν ἀπονέμεσθαι. διὸ καὶ τὸν ποιητὴν τῷ Ἑρμῇ ποιεῖν τεμνομένας αὐτάς. Kallistratos sagt also einfach: nicht für Hermes wird die Zunge ausgeschnitten, sondern die Herolde empfangen sie – dasselbe, was Aristophanes selbst sagt.

Das Scholion zu Apollon. Rhod. I 517 (V) ist als Erklärung folgender Stelle des Dichters beigefügt (I 516 ff.):

οὐ δ' ἐπὶ δὴν μετέπειτα κερασσάμενοι Διὶ λοιβάς,
ἣ θέμις, εὐαγέως ἐπί τε γλώσσῃσι χέοντο
αἰθομέναις, ὕπνου δὲ διὰ κνέφας ἐμνώοντο.

Es entspricht dies also genau der Homerstelle γ 332 ff.

ἀλλ' ἄγε τάμνετε μὲν γλώσσας, κεράασθε δὲ οἶνον,
ὄφρα Ποσειδάωνι καὶ ἄλλοις ἀθανάτοισιν
σπείσαντες κοίτοιο μεδώμεθα.
γλώσσας δ' ἐν πυρὶ βάλλον, ἀνιστάμενοι δ' ἐπέλειβον.

Der alexandrinische Epiker läßt seine Helden die Zungen der Opfertiere dem Zeus verbrennen, dem das Opfer galt, wie Homer die Nestoriden in Pylos dem Poseidon. Den letzten Homervers (γ 341) führt der Scholiast ausdrücklich an; dies beweist, daß auch ihm jene Homerstelle und wahrscheinlich ihre Erklärungen, wie wir sie noch heute bei Athenaios, und aus ihm in den Kommentar des Eustathios übergegangen, finden, vorgeschwebt oder vorgelegen haben, auch er bringt seine Gelehrsamkeit von dem Zungenopfer für Hermes an, hier an einer ganz unpassenden Stelle, wo sie zur Erklärung der Worte des Dichters durchaus nichts beiträgt.

Paroemiogr. gr. I 415 (VI) stimmt wörtlich mit dem Aristophanesscholion überein.

Cornutus 16 p. 164 (VII) sagt gar nicht, daß dem Hermes die Zunge geopfert, d. h. verbrannt, sondern daß sie ihm geweiht werde. Ammonius erklärt richtig (Lobeck, Phryn. 192), ἱερεῦσαι und καθιερεῦσαι sage man von Opfertieren, ἱερῶσαι aber und καθιερῶσαι von Weihgeschenken. Ist

1) Die Scholien haben neben andern auch diese richtige Erklärung.

Cornutus' Angabe zuverlässig, so würde man also eher an eine Weihung, wie sie in den Asklepiosheiligtümern üblich waren, zu denken haben[1]), freilich nicht an die Nachbildung einer Zunge, sondern an eine wirkliche, die man auf die τράπεζα eines Tempels oder einen dem Hermes geweihten Altar niederlegen mochte. Die einzigen Zungenopfer also, von denen wir erfahren, haben wir γ 341 und Apoll. Rhod. I 517. Da die letzte Stelle aber eine offenbare Reminiszenz und bewußte Nachahmung der Homerstelle ist, kann sie für die Weiterübung des Brauches nichts beweisen, ja die Bemerkung, mit der der Scholiast beginnt: ἔθος ἦν τοῖς παλαιοῖς, deutet darauf hin, daß er an die heroische Zeit denkt. Daß die Zungen dem Hermes geopfert wurden, steht auch bei Homer nicht; dieser Schluß beruht lediglich auf der willkürlichen Kombination von γ 341 und η 137, wo die Phaiaken vor dem Schlafengehen dem Hermes eine Spende gießen. Es geschieht dies aber nach keinem Opfer, sondern nach einem gewöhnlichen Gelage, und auch spätere Schriftsteller wissen nur von einer bei solcher Gelegenheit[2]) dem Hermes dargebrachten Spende, die sogar nach ihm ἑρμῆς benannt (Athen. I 32B. Poll. VI 100) und besonders stark (halb und halb) gemischt wurde[3]), also eine Art Schlaftrunk, den man selber zum Schluß genoß, und von dem man auch dem Gott, der ἀνδρῶν ὄμματα θέλγει, ὧν ἐθέλει, spendete (vgl. auch Philostr. Her. X 8 p. 311). Demgegenüber gibt es nun eine Reihe von Zeugnissen in der Literatur und namentlich in den Inschriften, daß die Zungen der Opfertiere sehr häufig als γέρας den Priestern oder auch den Herolden zufielen, unter deren 'religiösen Funktionen die eines Opferers namentlich in älterer Zeit bei weitem die wichtigsten waren' (Preller-Robert, Griech. Myth. I 410).[4])

Inschr. aus Chios 4. Jahrh. v. Chr. Dittenberger, Syll. 599: τῷ ἱερεῖ τοῦ Ἡρακλέος δίδοσθαι, ὅταν τὸ γένος θύῃ, γλώσσας καὶ σπλάγχνα ... ἐὰν δὲ ἰδιώτης θύῃ, δίδο[σθ]αι τῷ ἱερεῖ γλώσσας καὶ [σπλ]άγχνα κτλ. Syll. 627 aus Milet um 300 v. Chr. Der Priester ἢν ἐν θύηται, λά[ψεται γλῶς]σαν κτλ., ἢν δὲ πλέω θύηται, λάψεται ἀπ' ἑκάστου ... γλῶσσαν ... ἢν δὲ εὐκτὸν θύῃ, ἡ πόλις λάψεται γλῶσσαν κτλ. — Ebenfalls aus Milet aus der Kaiserzeit (Asklepioskult) Wiegand, Sitzgsber. Berl. Akad. 1906

1) Vgl. Eustath. u. das Schol. zu γ 332 διὸ καὶ Ἑρμῆ αὐτὰς (sc. τὰς γλώσσας) ἀνετίθουν ὡς λόγου δοτῆρι.

2) Nur das Schol. Apoll. Rhod. I 517 spricht von Opfern, nämlich dem Zungenopfer, das es wieder hineinmengt.

3) Strattis bei Athen. IX 473. Aristoph. Plut. 1132.

4) Vgl. Kleidemos bei Athen. XIV 660A: κήρυκες εἶχον μαγείρων καὶ βουτύπων τάξιν.

S. 259: τῷ ἱερεῖ . . . γλῶcαν. Ferner (wahrscheinlich 5. Jahrh. v. Chr.) Wiegand, Abh. Berl. Akad. 1908 S. 20ff. Anhang: c]κολιὸν καὶ [ἰ]ερὴμ μοί[ρη]ν καὶ τὰc γλώccac πά[c]ac κτλ. — Dittenberger, Syll. 603 aus Sinope 3. Jahrh. v. Chr. Der Priester des Poseidon Helikonios: λήψ[εται τῶν μὲν] δημοcίᾳ θυομένων . . . γλῶccαν. — Syll. 615 aus Mykonos um 200 v. Chr. Vom Opfer des Poseidon Temenites: κριὸc . . . τῷ ἱερεῖ γλῶcca καὶ βραχίων. Von dem des Apollon Hekatombios τῷ ἱερεῖ τοῦ ταύρου δίδοται γλῶcca καὶ βραχίων· τῶν ἀρνῶν ὧν οἱ παῖδεc θύουcιν, ἱερεῖ γλῶcca καὶ τῷ παιδὶ γλῶcca ἑκατέρῳ. ὧν οἱ νυμφίοι θύ[ου]cιν τῶν ἀρνῶν, τῷ ἱερεῖ καὶ τῷ νυμφίῳ γλῶcca ἑκατέρῳ. — Ziehen, Leg. sacr. 86, 8 aus Euboia 1.—2. Jahrh. n. Chr. [γλῶ]ca καὶ ἡ δορά (also Priesteranteile). — Der Ortsvorsteher empfängt die Zunge Ephem. arch. 1902 S. 31: [γλῶτ]ταν δὲ τῶι ἀρχηγέτε[ι]. — Auf die Opfertische endlich sollen, wie es scheint[1]), die Zungen niedergelegt werden nach einem Dekret von Amorgos aus dem 1. Jahrh. v. Chr. Ziehen, Leg. sacr. 98, 7: [ἐπ]ὶ τὴν τρά[πεζαν . . .] γλῶcαν καὶ cάρκαc.

1) Es fehlen hinter τρά[πεζαν] mindestens 20 Buchstaben.

XXIII. OPFERSPENDEN

Wie man Wein trank, auch ohne dazu etwas zu essen, so spendete man auch den Göttern häufig, ohne ihnen gleichzeitig noch eine andere Opfergabe darzubringen.[1]) Diese Spenden wurden aus dem Mischkrug geschöpft, aus dem man die Becher der Trinkenden füllte; sie bestanden also aus gemischtem Wein, und zwar in dem Verhältnis gemischt, wie man ihn selber trank. Man war so gewohnt, vor dem Trinken ein weniges von dem Inhalt der Schale zu spenden, daß Sokrates selbst von dem Schierlingstrank libieren wollte, der ihm den Tod brachte. Bei Gastmählern und Gelagen war die Reihenfolge der Spenden und zum Teil auch das Mischungsverhältnis bestimmt, schwerlich aber hat jemand gemeint, mit solchen Spenden ein Opfer darzubringen; denn Opfer begleiten Gebete und haben den Zweck, sie zu unterstützen, ein Opfer ohne Gebet gibt es nicht. Darauf also kommt es an, und bei Stellen wie γ 393f.:

τοῦ ὁ γέρων κρητῆρα κεράσσατο, πολλὰ δ' Ἀθήνῃ
εὔχετ' ἀποσπένδων,

η 163 ... κηρύκεσσι κέλευσον
οἶνον ἐπικρῆσαι, ἵνα καὶ Διὶ τερπικεραύνῳ
σπένδομεν,

ν 50f. ... κρητῆρα κερασσάμενος μέθυ νεῖμον
πᾶσιν ἀνὰ μέγαρον, ὄφρ' εὐξάμενοι Διὶ πατρὶ κτλ.

dürfen wir von Opferspenden reden. Ausgenommen ganz wenige Fälle, die dann wohl meist eine Legende zu erklären suchte[2]), goß man bei jedem Speiseopfer wiederholte Spenden auf die auf dem Altar brennenden ἱερά. Auch hier war es Regel, gemischten Wein zu spenden.[3])

---

1) Vgl. Stephani, Compte rendu 1873 S. 113ff.

2) Schol. Soph. Oid. Kol. 100: εἰσὶ δέ τινες τὸ παράπαν ἄσπονδοι θυσίαι κατὰ τύχην εἰς ἔθος προελθοῦσαι.

3) Ausnahme Apoll. Rhod. I 435, vielleicht eine gedankenlose Reminiszenz an Il. B 341. Die Ergänzung σπονδὰ[ν ἄκρατον] Paton-Hicks, Inscr. of Cos n. 37 Zl. 38 ist zwar nicht völlig sicher, aber aus der Bestimmung Zl. 30, es solle ein Becher κεκραμένου οἴνου gespendet werden, geht doch hervor, daß man bisweilen auch ἄκρατον spendete. Eustath. zu X 495 p. 1283, 18 ist nicht von Speiseopfern die Rede.

Denn die Angabe des Scholiasten zu Aristoph. Plut. 1132 ζητεῖται διὰ τί τοῖς μὲν ἄλλοις θεοῖς δίδοται ἄκρατος σπονδή, τῷ δὲ Ἑρμῇ κεκραμένη beruht auf einem falschen Schluß aus der Dichterstelle οἶμοι δὲ κύλικος ἴσον ἴσῳ κεκραμένης. Hermes beklagt, daß er wie auch die andern Götter (1115f.) keinen Wein mehr bekomme, und im Olymp Hungersnot herrsche, da die Menschen nicht mehr opferten. Denn er empfing keine andern Opfer als die übrigen Götter[1]), nur beim Schluß des Mahles pflegte man ihm eine Spende darzubringen, die auch nach ihm ἑρμῆς hieß[2]), und die war allerdings zu gleichen Teilen gemischt, wie auch Strattis bei Athen. XI 473C bezeugt:

ἑρμῆς ὃν ἕλκουσ' οἱ μὲν ἐκ προχοιδίου
οἱ δ' ἐκ καδίσκου γ' ἴσον ἴσῳ κεκραμένον.

Der Trank war also recht kräftig[3]), vergleichbar dem Likör, der bei uns nach dem Diner gereicht wird, und diesen ihm geweihten, besonders guten Tropfen vermißt Hermes bei Aristophanes auch besonders schmerzlich, der Scholiast aber hat den Brauch auf Speiseopfer übertragen[4]), mit denen er nichts zu tun hat. γ 332ff. heißt es

... κεράασθε δὲ οἶνον,
ὄφρα Ποσειδάωνι καὶ ἄλλοις ἀθανάτοισιν
σπείσαντες κοίτοιο μεδώμεθα,

und

γλώσσας δ' ἐν πυρὶ βάλλον, ἀνιστάμενοι δ' ἐπέλειβον.

Auch ξ 446ff. muß der Wein, den Eumaios auf die brennenden Scheite gießt, gemischt gewesen sein, denn nachdem er gespendet, reicht er den Becher, aus dem er gespendet, dem Odysseus zum Trinken:

ἦ ῥα καὶ ἄρχματα θῦσε θεοῖς ἀειγενέτῃσιν,
σπείσας δ' αἴθοπα οἶνον Ὀδυσσῆι πτολιπόρθῳ
ἐν χείρεσσιν ἔθηκεν.

Apoll. Rhod. I 516:

... κερασσάμενος Διὶ λοιβάς,
ἣ θέμις, εὐαγέως ἐπί τε γλώσσῃσι χέοντο
αἰθομέναις,

I 1185f. ... οἱ δ' οἶνον κρητῆρι κέρων πονέοντο δὲ δαῖτα
Ἐμβασίῳ ῥέξαντες ὑπὸ κνέφας Ἀπόλλωνι

1) Vgl. z. B. die lesbische Inschrift Ziehen, Leg. sacr. 119.
2) Athen. I 32B. Poll. VI 100.
3) Vgl. Hermann, Privataltert. § 26 Anm. 20.
4) Auch beim Mahle war nur die erste, dem ἀγαθὸς δαίμων geweihte Spende ungemischt, offenbar dargebracht, ehe die Bowlen gemischt waren. Athen. XV 675Bf. 693A. Bekker, Charikl. I 444ff.

IV 1128f. αὐτίκα δὲ κρητῆρα κεραςςάμενοι μακάρεςςιν,
ἢ θέμις, εὐαγέως ἐπιβώμια μῆλ' ἐρύcαντες κτλ.
IV 1187f. ἄλλοι δ' ἀμφιφορῆας ἐπίςχεδὸν ἵςταcαν οἴνου
κίρνacθαι· θυέων τ' ἀποτηλόθι κήκιε λιγνύς.

Aber nicht allen Göttern war die Weinspende genehm. Theophrast bei Porphyr. De abst. II 20 (Bernays S. 79f.) sagt: τὰ μὲν ἀρχαῖα τῶν ἱερῶν νηφάλια παρὰ πολλοῖς ἦν — νηφάλια δ' ἐcτὶν τὰ ὑδρόcπονδα — τὰ δὲ μετὰ ταῦτα μελίcπονδα· . . . εἶτ' ἐλαιόcπονδα· τέλος δ' ἐπὶ πᾶcι τὰ ὕcτερον γεγονότα οἰνόcπονδα. μαρτυρεῖται δὲ ταῦτα οὐ μόνον ὑπὸ τῶν κύρβεων . . . ἀλλὰ καὶ παρ' Ἐμπεδοκλέους κτλ. Danach war also alte Überlieferung, daß man ursprünglich Wasser oder νηφάλια spendete, später Honig, Öl und zuletzt Wein. Nun ist es ja richtig, daß wir solchen Zeugnissen, selbst der unterrichtetsten Gewährsmänner, nicht ohne weiteres Glauben schenken dürfen[1]), weil auch sie, oft tendenziös, kombinieren, hier aber bestätigt der spätere Kult, daß die Nachricht in der Hauptsache der Wahrheit entspricht. Wir sahen schon S. 37ff., daß die Wasserspenden in der Tat uralt waren, und die bei keinem Speiseopfer fehlende χέρνιψ aus frühester Zeit übernommen war, aber auch sonst wird sich das hohe Alter der νηφάλια aus der Eigenart der Kulte, in denen sie bestehn blieben, nachweisen lassen. νηφάλια sind nüchterne Spenden, und wenn Theophrast sie (als ὑδρόcπονδα) von den Honigspenden unterscheidet und früher als diese ansetzt, so denkt er an eine Zeit, die vor Homer liegt, denn im Epos finden wir das μελίκρητον neben der Wasserspende (λ 27f.). Auch diese Spende ist nüchtern, sie besteht aus einer Mischung von Honig und Milch, und Theophrast nennt unter den Spenden die Milch nur darum nicht, weil er seinen Lesern nicht erst zu sagen braucht, daß die μελίcπονδα Milch enthielten. Eustathios zu κ 519 sagt: μελίκρατον οἱ παλαιοὶ μῖγμά φαcι μέλιτος καὶ γάλακτος ἐνταῦθα· οἱ μέντοι μεθ' Ὅμηρον μέχρι καὶ ἐcάρτι κρᾶμα μέλιτος καὶ ὕδατος τὸ μελίκρατον οἴδαcι. Es ist sehr möglich, daß die Dichterstelle, wo Odysseus außer dem μελίκρητον eine Wasserspende gießt, den Kommentator zu dieser Angabe veranlaßt hat; er weiß, daß später neben dem Honig die Milch sehr häufig noch besonders erwähnt, oder auch ausdrücklich gesagt wird, sie sei dem Honig beigemischt gewesen, während eine Wasserspende fehlt; so lag der Schluß nahe: bei Homer ist (die nicht erwähnte) Milch im μελίκρατον enthalten, später (das nicht mehr erwähnte) Wasser. Übrigens hat man bisweilen dem μελίκρατον wirklich Wasser hinzugefügt.[2])

1) Vgl. Ziehen, Herm. XXXVII 392f.

2) Pind. Nem. III 134f. Schol. Soph. Oid. Kol. 155. Nitzsch, Zur Odyss. III. 162. v. Fritze, De libat. veterum Berl. Diss. 1893 S. 76f.

Polemon im Schol. zu Soph. Oid. Kol. 100 (bei Preller, Polemo S. 74) sagt: Ἀθηναῖοι . . . νηφάλια ἱερὰ θύουσι Μνημοσύνῃ, Μούσαις, Ἥοῖ, Ἡλίῳ, Σελήνῃ, Νύμφαις, Ἀφροδίτῃ Οὐρανίᾳ, und nach Philochoros (ebenda) geschieht dasselbe καὶ Διονύσῳ καὶ ταῖς Ἐρεχθέως θυγατράσι. Diese Angaben bestätigen andere Schriftsteller. Das ψυχρὸν ὕδωρ der Mnemosynequelle entspringt neben der Lethe (IG XIV 638. Vgl. Dieterich, Abrax. 38ff.), und Mnemosyne hat neben dem Adyton des Trophonios ihren θρόνος (Paus. IX 38, 8). IG II 1651 (= Dittenberger, Syll. 631, Ziehen, Leg. sacr. 18) wird angeordnet Ἡλίωι ἀρεστῆρ[α] κηρίον· Μνημοσύνηι ἀρες[τῆ]ρα κηρίο[ν]· νηφάλ[ι]οι τρεῖς βωμοί, d. h. Helios und Mnemosyne sollen je zwei Kuchen, darunter einen Honigkuchen (vgl. Hesych. u. κηρίον), und drei weinlose Spenden empfangen, wenn Ziehen S. 75f. das τρεῖς βωμοί richtig erklärt. Daß die Musen νηφάλια verlangen, ist auch aus Plut. Sept. sap. conv. 13 p. 156D zu schließen: αἱ Μοῦσαι καθάπερ κρατῆρα νηφάλιον ἐν μέσῳ προθέμεναι τὸν λόγον.[1]) Die drei folgenden Gottheiten Eos, Helios und Selene bilden eine Gruppe. Für Helios fanden wir schon Honigkuchen wie νηφάλια durch die Inschrift IG II 1651 bezeugt, aber auch Phylarchos bei Athen. XV 693E sagt: παρὰ δὲ τοῖς Ἕλλησι θύοντες τῷ Ἡλίῳ μέλι σπένδουσιν, οἶνον οὐ φέροντες βωμοῖς. Den Nymphen spenden die Eleer in Olympia keinen Wein: μόναις δὲ ταῖς Νύμφαις οὐ νομίζουσιν οἶνον . . . σπένδειν (Paus. V 15, 6). Eine alte thasische Inschrift (Ziehen, Leg. sacr. 109) verbietet den Päan bei dem Opfer für die Nymphen, was Ziehen S. 290f. mit Recht aus dem chthonischen Charakter der Göttinnen erklärt. Theokr. V 53 heißt es στασῶ δὲ κρατῆρα μέγαν λευκοῖο γάλακτος ταῖς Νύμφαις.[2]) Auf νηφάλια für Aphrodite ist aus einem Fragment des Empedokles bei Athen. XII 610D (Diels Vorsokr. S. 220 Frgm. 128) zu schließen: Κύπρις . . . τὴν . . . ἱλάσκοντο . . . ξουθῶν τε σπονδὰς μελίτων ῥίπτοντες ἐς οὖδας — freilich in mythischer Zeit, Theophr. bei Porph. De abst. II 21 —, und auch Anthol. gr. V 226 finden wir νηφάλια für Κύπρις Μειλιχία.

Daß Dionysos oft weinlose Spenden erhielt, bezeugt auch Plutarch De sanit. praec. 19 p. 132F: καὶ γὰρ αὐτῷ τῷ Διονύσῳ πολλάκις νηφάλια θύομεν. Auch Demeter empfängt bisweilen νηφάλια: Δήμητρος ἱερὸν . . . καὶ νηφαλίους ἔθυσαν, ὡς Ἕλλησι νόμος, ὧν οὐδὲν καθ' ἡμᾶς ἧλλαξε χρόνος Dion. Hal. I 33, 1. Ferner Sibyll. Orakel Diels, Sib. Bl. 112, 22.

In Olympia verschmäht außer den Nymphen auch Despoina den Wein, und auch auf dem Altar πάντων θεῶν darf keiner gespendet werden

1) Plut. Sept. sap. conv. 21 p. 164F, Pind. Isthm. VI 2, Athen. XI 503F, IG XII 3, 330 Zl. 129 ist von Spenden bei einem Mahle die Rede, nicht vom Opfer.

2) Vgl. auch Suid. u. Ἀστυδρόμια.

(Paus. V 16, 6). Vor allem war der Wein im Kult der Eumeniden verboten. Sie verlangen χοάς τ' ἀοίνους, νηφάλια μειλίγματα (Aisch. Eum. 107), einen κρατὴρ μειλιχίων ποτῶν (Soph. Oid. Kol. 1567), οὐ γὰρ σπένδεται οἶνος αὐταῖς (Schol. Soph. O. K. 100), ἦν δὲ τὰ πεμπόμενα αὐταῖς ἱερὰ πόπανα καὶ γάλα ἐν ἀγγείοις κεραμείοις (Schol. Aischin. Tim. 188 Bd. III 747 Reiske). Sie selbst heißen ἄοινοι θεαί (Soph. O. K. 100), und eine ihnen dargebrachte μελίκρατος σπονδή erwähnt auch Pausanias II 11, 4.[1])

Hades heißt bei Eur. Alk. 424 ἄσπονδος θεός, was wohl zu verstehn sein wird: dem man keinen Wein spendet, denn χοαί für ihn erwähnt derselbe Dichter Frgm. 912 N.[2] II S. 655. Nach IG III 77 erhalten Nephthys und Osiris μελίκρατον. Der Hekate bringt man Honigspenden Apoll. Rhod. III 1036:

Ἑκάτην Περσηίδα μειλίσσοιο
λείβων ἐκ δέπαος σιμβλήια ἔργα μελισσῶν,

und nach einer alten parischen Inschrift (Sitzgsber. Berl. Akad. 1906 S. 786) μέλιτι σπένδεται dem Zeus ἐ[νδένδ]ρος. Porphyrios, De antr. Nymph. 18 sagt kurz: μέλιτος σπονδὰς τοῖς Χθονίοις ἔθυσαν. Auch Totenbeschwörer gießen solche Spenden: σπένδουσιν οἱ ψυχαγωγοὶ μέλι κεκραμένον γάλακτι (Porph., De antr. Nymph. 28), und nach Apoll. Rhod. IV 712f. wendet man sie auch bei der Reinigung von Mördern an, um den Groll der Erinyen zu versöhnen. Vgl. Plut. De def. or. 15 p. 418C: τὸν Ἀπόλλωνα κτείναντα θηρίον ... ἁγνισμοῦ δεόμενον ... χοάς τινας χεῖσθαι καὶ δρᾶν, ἃ δρῶσιν ἄνθρωποι μηνίματα δαιμόνων ἀφοσιούμενοι καὶ πραύνοντες, und Porph. De antr. Nymph. 15, worüber ausführlicher Usener, Rhein. Mus. LVII 182f. handelt. Aber auch der Kult anderer Götter schloß bisweilen die Weinspenden aus. So berichtet Pausanias I 26, 6 von dem Altar des Zeus Hypatos auf der Burg von Athen: ἔνθα ... οὐδὲν ἔτι οἴνῳ χρήσασθαι νομίζουσι. Auch dem δαίμων ἐπιχώριος Sosipolis in Elis ἐπισπένδειν οὐ νομίζουσι οἶνον (Paus. VI 20, 2), und der Hemithea im Chersones τὰς σπονδὰς μελικράτῳ ποιοῦσι (Diod. V 62, 5). Ferner werden Honigspenden für Pan und Priapos erwähnt (Anthol. gr. VI 232). Den Grund, warum diese Gottheiten den Wein verschmähten, wird man in allen einzelnen Fällen nicht feststellen können, wohl aber läßt sich soviel erkennen: Es sind die chthonisch-agrarischen Gottheiten, die nüchterne Spenden forderten, dieselben, deren Kult auch sonst die altertümlichsten Züge aufweist. Wenn Hades und die Eumeniden mit

1) Vgl. auch Soph. O. K. 481 mit Schol.; Kallim. II 123 Schneid. und den erklärenden Mythos bei Aisch. Eum. 727, wo Moiren und Eumeniden identisch sind.

dem Ackerbau nichts zu tun haben und durch den linden Trank besänftigt werden sollen, so tritt bei den andern der Charakter der die Flur segnenden und Fruchtbarkeit spendenden Macht desto mehr hervor; einige vereinigen beide Naturen, namentlich Demeter und Dionysos, der 'Herr der Geister und Seelen' (Rohde, Psyche II 45) und Erzeuger der üppigsten Fruchtbarkeit.[1]) Helios' Wärme ließ die Saaten keimen und reifen, Selene und die Töchter des Erechtheus sandten den Tau, und die Nymphen beförderten das Wachstum wie Pan und Priapos, die Götter der Weiden und Gärten. Aber auch Aphrodite gehört in diesen Kreis. In Athen verehrt man eine Aphrodite ἐν κήποις, und in derselben Stadt gab es einen der Aphrodite und den Nymphen gemeinsamen Altar (Köhler, Athen. Mitt. II 246). Bei der Verheiratung der Töchter opferten die Mütter der Aphrodite[2]), die auch als κουροτρόφος verehrt wurde, und zum Dank für Kindersegen oder mit der Bitte darum opferte man den Nymphen (Eur. El. 625, 785), die auch Artemidoros II 38 neben Aphrodite ἀγαθαὶ πρὸς παίδων γενεήν nennt.[3]) Offenbar haben sich hier die Spenden, die die Landleute seit jeher darzubringen pflegten, erhalten.

Sicherlich hat man einst auch den Toten nur nüchterne Spenden dargebracht. Der süße Honig, dem man eine besänftigende Kraft beimaß (μέλι – μειλίχιος), war Unterweltsgöttern und Toten gleich angenehm: νηφάλιον δὲ πόμα καθὰ τὸ ἐξ ὕδατος οὕτω καὶ τὸ ἐκ μέλιτος ψυχαῖς πρέπον καὶ ὅλως τοῖς ἐν Ἅιδου (Eustath. zu κ 519). Aber schon λ 27 gießt Odysseus den Toten außer μελίκρητον und Wasser auch eine Weinspende, und wenn Achill Ψ 170 (vgl. ω 67f., auch Eur. Iph. Taur. 633ff.) auf den Scheiterhaufen des Patroklos nur Krüge voll Honig und Öl stellt, so gießt er doch die Nacht hindurch Wein auf die Erde, die Seele des Freundes herbeirufend (Ψ 218ff.). Die Spenden sollten den Toten auch ein Genuß sein, und waren Öl und Honig bestimmt, ihren Groll zu beschwichtigen (Schol. Eur. Hek. 535), warum sollte man ihnen nicht auch den Trank bieten, an dem sie sich im Leben erfreut hatten? αἱ ψυχαὶ τρέφονται χοαῖς, sagt Lukian Περὶ πένθ. 9, und die Opfer sind ihr Mahl (Aisch. Cho. 484).

Die verschiedenen Bestandteile der Spenden können ineinandergemischt oder getrennt dargebracht werden. Milch, Honig, Wasser, Wein, Öl spendet die Königin in Aisch. Pers. 610ff.

... χοὰς
φέρουσ' ἅπερ νεκροῖσι μειλικτήρια

1) Vgl. Usener, Rhein. Mus. LVII 177ff.
2) Paus. II 34, 11; III 13, 6. Vgl. X 38, 6.
3) Vgl. auch Plut. Amat. narr. I 8 p. 772C und 768C.

βοὸς δ' ἀφ' ἁγνῆς λευκὸν εὔποτον γάλα,
τῆς τ' ἀνθεμουργοῦ στάγμα, παμφαὲς μέλι,
λιβάσιν ὑδρηλαῖς παρθένου πηγῆς μέτα
ἀκήρατόν τε μητρὸς ἀγρίας ἄπο
ποτὸν παλαιᾶς ἀμπέλου γάνος τόδε.
τῆς τ' αἰὲν ἐν φύλλοισι θαλλούσης ἴσον
ξανθῆς ἐλαίας καρπὸς εὐώδης πάρα.

Die χοαί, die Neoptolemos Eur. Hek. 527 θανόντι πατρί auf das Grab gießt, erklärt der Scholiast οἶνον δηλονότι μέλι γάλα καὶ ἄλευρον. Χοὰς οἴνου καὶ γάλακτος ἐν ἀμφορεῦσιν ἐλαίου τε καὶ μύρου (zum Salben der Stelen) κρωσσοὺς νεανίσκοι κομίζοντες ἐλεύθεροι gehen in dem Zuge, der alljährlich den bei Plataiai Gefallenen das Totenopfer bringt, der Archon ruft ihre Seelen herbei ἐπὶ τὸ δεῖπνον καὶ τὴν αἱμακουρίαν. ἔπειτα κρατῆρα κεράσας οἴνου καὶ χεάμενος[1]) ἐπιλέγει· προπίνω τοῖς ἀνδράσι τοῖς ὑπὲρ τῆς ἐλευθερίας τῶν Ἑλλήνων ἀποθανοῦσι (Plut. Arist. 21). Wein, Milch, Honig will Iphigeneia bei Eur. Iph. Taur. 159ff. dem Bruder, den sie tot glaubt, spenden

. . . ᾧ τάσδε χοὰς
μέλλω κρατῆρά τε τῶν φθιμένων
ὑδραίνειν γαίας ἐν νώτοις
πηγάς τ' οὐρείων ἐκ μόσχων
Βάκχου δ' οἰνηρὰς λοιβὰς
ξουθᾶν δὲ πόνημα μελισσᾶν,
ἃ νεκροῖς θελκτήρια κεῖται.
ὦ κατὰ γαίας Ἀγαμεμνόνιον
θάλος, ὡς φθιμένῳ τάδε σοὶ πέμπω.

οἶνον καὶ μελίκρατον ἐκχέουσιν ἐς τὰ ὀρύγματα auf den Gräbern bei Luk. Char. 22 p. 519. Honig finden wir Soph. Frgm. 366 N.[2] S. 218:

ἦν μὲν γὰρ οἰὸς μαλλός, ἦν . . . ἀμπέλου
σπονδή τε, καὶ ῥᾳξ ἐντεθησαυρισμένη
ἐνῆν δὲ συμμιγὴς ὁλαῖς παγκαρπία
λῖπος τ' ἐλαίας καὶ τὸ ποικιλώτατον
ξουθῆς μελίσσης κηροπλάσιον ὄργανον,

Wein und Öl in dem Gesetz von Iulis Ziehen, Leg. sacr. 93:
φέρεν δὲ οἶνον ἐπὶ τὸ σῆμα [μ]ὲ [πλέον] τριῶν χῶν καὶ ἔλαιον μὲ πλέο[ν] έ[ν]ό[ς].

1) Er gießt alles aus; das προπίνω ist also nicht zu verstehn, als tränke er selbst von dem Wein. Vgl. S. 36, 2.

Milch allein wird[1]) Soph. El. 894 genannt:

ἐπεὶ γὰρ ἦλθον πατρὸς ἀρχαῖον τάφον
ὁρῶ κολώνης ἐξ ἄκρας νεορρύτους
πηγὰς γάλακτος κτλ.

und bei Plut. De gen. Socr. 6 p. 578E. παρὰ τὸ Λύκιδις μνημεῖον ... φαίνεσθαι ... ἐμπύρων λείψανα καὶ χοὰς γάλακτος.
Doch werden wir sie uns mit Honig versüßt zu denken haben, wie umgekehrt, wo nur Honig genannt wird[2]), μελίκρατον anzunehmen ist, also Beimischung von Milch.[3]) Auch kommt es vor, daß nur Wein gespendet wird, und zwar ungemischter, Eur. El. 511:

σπονδάς τε, λύσας ἀσκὸν ὃν φέρω ξένοις
ἔσπεισα, τύμβῳ δ' ἀμφέθηκα μυρσίνας,

Luk. Περὶ πένθ. 19 p. 931 ἢ τί ὑμῖν δύναται τὸν ἄκρατον ἐπιχεῖν (an den Gräbern), oder gemischter, wie wir es Plut. Arist. 21 sahen.

Ohne Zweifel hat man das μελίκρατον auch im Leben häufig genossen. Aelian Περὶ ζώων XV 7 sagt ἀμέλγουσι γὰρ (οἱ Ἰνδοί) περιγλύκιστον γάλα καὶ οὐ δέονται ἀναμεῖξαι αὐτῷ μέλι, ὅπερ νῦν δρῶσιν Ἕλληνες. Vgl. Antimachos Fragm. 18ff. Stoll. Pind. Nem. III 134f., auch die Bestimmung des νόμος Αἰγιάλης Ephem. arch. 1907 S. 190 Zl. 58, wonach bei der zu Ehren eines Heroisierten veranstalteten Gedächtnisfeier μελίκρατον gespendet und, wie es scheint, auch von den Gästen getrunken werden soll.[4]) Besonders Kinder und Schwache[5]) werden es getrunken haben, auch das Zeuskind soll damit aufgezogen worden sein[6]), und schwach und hilflos hat man sich die ἀμενηνὰ κάρηνα ja wohl auch in nachhomerischer Zeit gedacht.

Dieselben Spenden haben wir bei Sühnopfern vorauszusetzen. Vgl. Plut. De def. or. 15 p. 418C; Paus. VIII 42, 4; Kaibel, Epigr. gr. 1034, 1035; auch Polemon bei Athen. XI 478D.

Endlich finden wir sie bei Zauber und Beschwörungen, z. B. Wessely, Griech. Zauberpap. 75, 2192f. σπένδε γάλα, μέλι, οἶνον, ἔλαιον; Dieterich, Abrax. 204, 4 γάλα, οἶνον, ὕδωρ σπένδε; Parthey, Zwei Berl. Zauberpap.

1) außer im Schol. zu Aischin. Tim. 188 und Theokr. V 53, wo man freilich auch einen den Nymphen zur Labung hingestellten Krug mit Milch verstehn kann.

2) Phylarch. bei Athen. XV 693E, Apoll. Rhod. III 1036, Parische Inschr. Sitzgsber. Berl. Akad. 1906 S. 786.

3) oder Wasser, Schol. zu Soph. O. K. 155 συγκιρνᾶται γὰρ ταύταις ταῖς θεαῖς (den Eumeniden) ὕδατος καὶ μέλιτος κρᾶμα.

4) Vgl. IG XII 3, 330 Zl. 129, 167, 181f.

5) IG IV 955, 15f.

6) S. Preller-Robert, Griech. Myth. I 133.

S. 128 V. 286 f. cπονδὴν τέλε[co]ν ἀπὸ οἴνου καὶ γάλακτος καὶ ὀμβρίου ὕδατος. S. auch S. 120 V. 20 f.

Um so auffallender könnte zuerst scheinen, daß zu Spenden bei Eidopfern nur Wein genommen wurde, und zwar ungemischter; werden doch bei dieser Spende die unterirdischen Götter angerufen, und die Tieropfer ganz in der Weise wie bei Opfern für die Χθόνιοι und die Toten vollzogen. Il. Γ 269:

ὅρκια πιστὰ θεῶν σύναγον, κρητῆρα δὲ οἶνον
μίσγον,

wozu die Scholien richtig bemerken οὐχ ὕδατι ἔμισγον τὸν οἶνον, ἀλλὰ τὸν τῶν Τρώων καὶ Ἀχαίων.[1]) Dieselben Spenden werden dann auch Δ 159 ἄκρητοι genannt. Auch als die Griechen vor der Abfahrt nach Troja sich feierlich zum gemeinschaftlichen Kampf verpflichten, spenden sie ungemischten Wein:

B 341 πῇ δὴ cυνθεcίαι τε καὶ ὅρκια βήcεται ἡμῖν
cπονδαί τ' ἄκρητοι καὶ δεξιαί, ἧc ἐπέπιθμεν;

Milch und Honig besänftigt die Dämonen oder grollenden Psychen, μειλίγματα, μειλικτήρια heißen solche Spenden; beim Eidopfer wollte man gerade das Gegenteil bewirken: die angerufenen Gottheiten sollten gegen die Eidbrüchigen aufgereizt werden.

1) S. S. 20, 1.

XXIV. DIE FARBE DER OPFERTIERE

Es hat keine allgemein gültigen Bestimmungen darüber gegeben, welche Farbe die Tiere haben mußten, die man einer bestimmten Gottheit opferte[1]); wohl aber finden sich Vorschriften für den einzelnen Fall, und die vergleichende Beobachtung der Gepflogenheiten zeigt, daß man auch hier nicht ganz willkürlich verfuhr, ja daß es gewisse Regeln gab, an die man sich hielt. – Die spärlichen Bemerkungen der Alten darüber rühren erst aus spätester Zeit her. Ein angebliches Apollonorakel bei Euseb. Praep. ev. IV 9, 2 lautet: φαιδρὰ μὲν Οὐρανίοις, Χθονίοις δ' ἐναλίγκια χροιῇ; dasselbe sagt Arnobius Adv. gent. VII 19, und in den Scholien zu Il. Ψ 30 heißt: es οὐ θύεται λευκὰ τοῖς τεθνεῶσιν. Zwar in der Homerstelle selbst steht: πολλοὶ μὲν βόες ἀργοὶ ἐρέχθεον ἀμφὶ ciδήρῳ cφαζόμενοι, aber für die historische Zeit finden wir die Bemerkung des Scholiasten bestätigt, und Γ 103: οἵcετε δ' ἄρν', ἕτερον λευκόν, ἑτέρην δὲ μέλαιναν Γῇ τε καὶ Ἡελίῳ beweist auch, daß schon das Epos voraussetzt, verschiedene Gottheiten bevorzugten verschiedene Farbe. μέλαιναν δὲ καὶ λευκὸν ὅτι οἰκειότατα τὰ χρώματα ἑκατέρῳ τῶν θεῶν sagen die Scholien zu der Stelle, und so einfältig die Begründung klingt, an der Tatsache, daß man den im unterirdischen Dunkel wohnenden Wesen schwarze Tiere darbrachte, dem Sonnengott aber hellfarbige, ist nicht zu zweifeln. Eine Inschrift aus Rhodos, dem Ort, wo man Helios am meisten verehrte, schreibt vor: Ἁλίωι ἔριφον λευκὸν ἢ πυρρόν (Ziehen, Leg. sacr. 149 = IG XII 1, 982), und bei Philostr. Her. XI 1 p. 309 rät Palamedes: προcήκει δὲ καὶ ἀνίcχοντι τῷ Ἡλίῳ εὔχεcθαι πῶλον αὐτῷ καταθύcαντες λευκόν τε καὶ ἄνετον. Daß andere uranische Gottheiten weiße Tiere verlangten, kann man nicht sagen, schon die mitunter begegnende ausdrückliche Anweisung, es solle ihnen ein weißes Tier geopfert werden, beweist, daß dies nicht selbstverständlich war; aber vorgezogen scheinen wenigstens einige von ihnen diese Farbe zu haben. Nach einem Dodonäischen Orakel bei Demosth. XXI 53 p. 531 soll Zeus Ktesios ein βοῦc λευκόc geopfert werden, einen weißen Stier bringt man ihm nach Julian Epist. 27 p. 399D bei einem feierlichen Opfer dar. Eine beim Heiligtum

1) Vgl. Plut. De def. orac. 45 p. 434 E.

des Apollon Koropaios bei Magnesia gefundene Inschrift befiehlt [παριστάναι τὰ θύμα]τα λευκὰ ὁλόκληρα [καθαρὰ ἃ δεῖ θύ]εσθαι τῶι θεῶι (Ziehen, Leg. sacr. 82); nach Livius XXV 12 erhält Apollon weiße Ziegen zum Opfer; Artemis soll nach Bakchyl. V 101 ein Opfer βοῶν φοινικονώτων und ein andermal (X 104) εἴκοσι βοῦς ἄζυγας φοινικότριχας empfangen. Den Dioskuren opfert man weiße Tiere Hom. Hymn. 33, 10 Baum., der Pandora oder Pandrosos λευκότριχα κριόν Aristoph. Vög. 971, der Aphrodite Pandemos geloben Dirnen eine weiße Ziege, wenn sie ihnen einen reichen Liebhaber zuführe Luk. Dial. mer. VII 1, Opfer von weißen Schafen ordnet eine kretische Inschrift an (Ziehen, Leg. sacr. 151), und die Mysterienordnung von Andania schreibt vor: ἔστι δὲ ἃ δεῖ παρέχειν πρὸ τοῦ ἄρχεσθαι τῶν μυστηρίων· ἄρνας δύο λευκούς (Dittenberger Syll. 653, 67). Poseidon, dem Nestor γ 6 eine Hekatombe ταύρους παμμέλανας opfert[1]), erhält nach Pind. Ol. XIII 69 (99) ταῦρον ἀγᾶντα, was der Scholiast schwerlich richtig mit „ausgezeichnet" erklärt, und nach Pyth. IV 205 (365) rote Stiere: φοίνισσα δὲ Θρηικίων ἀγέλα ταύρων; auch die mykonische Opferordnung Dittenberger, Syll. 615, 5 und 10 hat: Ποσειδῶνι Τεμενίτηι κριὸς λευκός und Ποσειδῶνι Φυκίωι ἀμνὸς λευκός (vgl. Verg. Aen. V 236).

Chthonische Gottheiten verlangten schwarze Tiere, und wenn im Kult der Himmlischen bei den gewöhnlichen Speiseopfern namentlich der Privatmann in der Regel geopfert haben wird, was er hatte, so scheint man hier strenger verfahren zu sein. Die erwähnte mykonische Inschrift (Syll. 615, 25) ordnet an: Διὶ Χθονίωι Γῆι Χθονίηι δερτὰ μέλανα ἐτήσια, der Opferkalender der attischen Tetrapolis (v. Prott, Fasti gr. 48 f. B 17): Γῆι ἐπὶ τῶι μαντείωι τράγος παμμέλας; den Erinyen opfert Orestes ein schwarzes Schaf: καὶ ὁλοκαυτήσαντι αὐταῖς οἶν μέλαιναν (Istr. im Schol. Soph. O. K. 42); zur Abwendung einer Pest befiehlt das Orakel, dem Hades und der Persephone einen schwarzen Bock und ein Schaf von derselben Farbe zu opfern: τῶι μὲν Εὐχαίτηι ταμεῖν κνηκόν, θε[ᾶι] δὲ μῆλον, κελαι[ν]ὰ [δ]᾽ ἄμφω (Kaibel, Epigr. gr. 1034). Nach Zosimos, Hist. nov. II 1 (Diels, Sib. Bl. 129 Zl. 5 und 15) soll man Persephone und Hades προσαγαγεῖν ἱερεῖα μέλανα, und 130 Zl. 10 lautet: ἐν τούτῳ τῷ βωμῷ θύσας Ἀΐδῃ καὶ Περσεφόνῃ μέλανα βοῦν καὶ δάμαλιν μέλαιναν. In Kyzikus erhält Persephone an ihrem Fest ein schwarzes Rind: οἱ Κυζικηνοὶ ... τῆς τῶν Φερρεφαττίων ἑορτῆς ἐνεστώσης οἱ μὲν ἠπόρουν βοὸς μελαίνης πρὸς τὴν θυσίαν (Plut. Luc. 10. Vgl. Appian, Bell. Mithr. 75), und in Smyrna opfert man dem Daimon des Heißhungers einen schwarzen Stier: θύουσι

1) Wozu Didymos im Scholion bemerkt ἔθυον Ποσειδῶνι ταύρους μέλανας διὰ τὴν χροίαν τοῦ ὕδατος τὴν ἐκ τοῦ βάθους (ähnlich Cornut. Περὶ θεῶν φύς. 22).

Βουβρώστει ταῦρον μέλανα (Plut. Quaest. symp. VI 8, 1). Die Taulantier schlachten, als Alexander ihre Stadt angreift, neben Menschenopfern schwarze Widder: σφαγιασάμενοι παῖδας τρεῖς καὶ κόρας ἴσας τὸν ἀριθμὸν καὶ κριοὺς μέλανας τρεῖς (Arr. Anab. I 5). Bei Aristoph. Frö. 848 heißt es: ἄρν', ἄρνα μέλανα παῖδες ἐξενέγκατε· τυφὼς γὰρ ἐκβαίνειν παρασκευάζεται, und der Scholiast bemerkt dazu: τοὺς δὲ καταιγιδώδεις ἀνέμους τυφὼς καλοῦσι· τούτῳ ἐνόμιζον μέλανα ἄρνα σφάζειν, ὅπως λήξῃ τὸ πνεῦμα. Ähnlich Verg. Aen. III 120 nigram Hiemi pecudem, Zephyris felicibus albam.[1]) Überhaupt finden wir die Unterschiede in der Farbe besonders hervorgehoben, wenn uranischen und chthonischen Gottheiten nebeneinander geopfert wird. Beispiele dafür liefern namentlich die auf die Säkularfeier des Augustus bezüglichen Sibyllinischen Orakel. In dem zweiten (Diels, Sib. Bl. 113, 37) heißt es: Αἰδωνεῖ Πλούτωνι βοὸς κυανότριχος αἷμα; 114, 47: Φοῖβον — βωμοῖς ἔπι πίονα μηρία καύσας αἰγῶν παλλευκῶν. Zeus erhält weiße Stiere: πάνλευκοι ταῦροι δὲ Διὸς παρὰ βωμὸν ἀγέσθων (134, 12), Hera eine weiße Kuh: πότνιαν Ἥρην — ἀργὴν βοῦν θύων πατρίοισι νόμοισι (114, 50. Hor. c. s. 49. Ephem. epigr. 1891 S. 232 Zl. 123), die Moiren schwarze Lämmer und Ziegen: ἔνθα σὺ ῥέζειν ἱερὰ παντογόνοις Μοίραις ἄρνας τε καὶ αἶγας κυανέας (134, 8), Gaia eine schwarze trächtige Sau: αὖθι δὲ Γαίῃ πληθομένῃ χοίροις ὗς ἱρεύοιτο μέλαινα (134, 11).[2])

Wie die chthonischen Gottheiten lieben Heroen und Tote schwarze Tiere. Dem Pelops opfert man in Olympia einen schwarzen Widder (Paus. V 13, 2), dem Aristomenes schlachten die Messenier an seinem Grabe einen schwarzen Stier (Paus. IV 32, 3), das gleiche Opfer bringen die Platäer alljährlich den in den Perserkriegen Gefallenen dar (Plut. Aristid. 21), und dem Kalchas opfern die Wahrsager in einer griechischen Kolonie in Unteritalien μέλανα κριόν (Strab. VI p. 284).[3])

Den Toten soll schon Odysseus nach der Anweisung der Kirke ὅιν ἀρνειὸν ῥέζειν θῆλύν τε μέλαιναν εἰς Ἔρεβος στρέψας (κ 527), und auf dem Gemälde Polygnots in der Lesche zu Delphi ἐστὶ μέλανες κριοὶ τὰ ἱερεῖα (Paus. X 29, 1. Vgl. Philostr. Imag. XI 33). Nach seiner Heimkehr verspricht Odysseus dem Teiresias ὅιν ἱερεύσεμεν παμμέλανα (λ 32), Orestes opfert auf dem Grabe seines Vaters ein schwarzes Schaf (Eur.

1) Bisweilen legte man bei Opfern für chthonische Gottheiten sogar dunkle Kleidung an, Apoll. Rhod. III 1204f. Cass. Dio 48, 48.

2) Vgl. auch Livius XXII 10.

3) Nach Lukian Skyth. 2 opfern die Athener dem Toxaris an seinem Grabe ein weißes Roß. Die Ausnahme erklärt sich dadurch, daß man überhaupt nur weiße Pferde opferte.

El. 516), und nach dem Tode des Dareios ξυνέστειλαν οἱ Θετταλοὶ τὰ ἐναγίσματα καὶ ἔπεμπον ἄρνα μέλανα (Philostr. Her. XIX p. 743), und nach p. 741 opferten dieselben alljährlich nach Troja hinüberfahrend dem Achill zwei Stiere: καὶ τὸν ταῦρον τὸν μέλανα ὡς τεθνεῶτι ἔσφαττον . . . καὶ θύσαντες τὸν ἕτερον (der also andersfarbig gewesen sein muß) τῶν ταύρων . . . ἔθυον γὰρ τὴν θυσίαν ταύτην ὡς θεῷ . . . εὐωχοῦντο. (Vgl. Herod. II 47. Paus. II 10, 1.)

Bei Sühnopfern und Zauber finden wir sowohl die schwarze wie die weiße Farbe. Wie der Sage nach dem Orestes die verfolgenden Eumeniden einstmals schwarz erschienen, dann aber, nachdem er die äußersten Qualen des Wahnsinns erlitten, plötzlich weiß, und wie er dann jenen das eigentliche Sühn- und Reinigungsopfer, diesen das Dankesopfer bringt (Paus. VIII 34, 2), so reinigt Epimenides Athen λαβὼν πρόβατα μέλανά τε καὶ λευκά (Laert. Diog. I 110). Der Hekate werden schwarze (Paus. III 14, 9), und wie es scheint auch weiße Hunde[1]) als Sühnopfer (Plut. Quaest. rom. 68) dargebracht, die Mysterienordnung von Andania schreibt vor (Dittenberger, Syll. 653, 67): ἐπὶ τοῦ καθαρμοῦ κριὸν εὔχρουν zu opfern[2]), und die delische Rechnungsurkunde von 246 (Bull. de corr. hell. VI 25 Zl. 22): τῆι Δήμητρι δελφάκιον καθαρόν, ἄλλο δελφάκιον τῶι Διὶ τῶι Εὐβουλεῖ. Eine Zauberanweisung (Wessely, Griech. Zauberpap. 41, 814 und 817) verlangt ὑμὴν προβάτου μέλανος und λευκοῦ, in Methane bei Korinth schlachtet man einen weißgeflügelten Hahn, um einen schädlichen Wind zu bannen (Paus. II 34, 3), dasselbe Tier dient zu einer mit allerhand Zauberbräuchen verbundenen Heilung eines Erkrankten (Plut. Pyrrh. 3); ebenso aber wird das Blut schwarzer Tauben beim Zauber verwandt (Dieterich, Abrax. 158). Schließlich mag erwähnt werden, daß bei der Feier der Thargelien in Athen der eine der herausgeführten φαρμακοί eine Schnur mit weißen, der andere mit schwarzen Feigen um den Hals trug (Hellad. in Phot. Bibl. 279 p. 534 Bekker).

1) Aristoph. Dait. im Schol. zu Theokr. Id. II 12 Frgm. 23 S. 184 Dind.[3] Vgl. Bergk 12 p. 280C, Kock 204.

2) „hell, rein" erklärt Sauppe.

XXV. DAS GESCHLECHT DER OPFERTIERE

In einer vor nicht langer Zeit gefundenen alten milesischen Inschrift (Sitzungsber. der Berl. Akad. d. Wiss. 1904 S. 626) heißt es: ὅταν στεφανηφόροι ἴωσιν ἐς Δίδυμα, ἡ πόλις διδοῖ ἑκατόμβην τρία ἱερεῖα τέλεια· τούτων ἓν θῆλυ, ἓν δὲ ἔνορχές; das dritte ist also kastriert, und die Bezeichnung des nur aus drei Tieren bestehenden Opfers als Hekatombe ist daraus zu erklären, daß die einzelnen Exemplare als Vertreter einer größeren Anzahl gleichartiger Tiere gedacht sind. Aber ganz willkürlich durfte man sie nicht wählen. Zwar die Bemerkung, man habe männlichen Gottheiten männliche, weiblichen weibliche Tiere geopfert[1]), bestätigt sich in dieser Allgemeinheit durchaus nicht, ja man wird kaum von einer Regel sprechen dürfen, aber ziemlich zahlreich sind die Fälle einer Übereinstimmung des Geschlechts in der Tat; bisweilen wird sie angeordnet, woraus dann freilich sogleich wieder hervorgeht, daß sie sich nicht von selbst verstand. Schon Il. Γ 103 soll Helios ein männliches, Ge ein weibliches Lamm geopfert werden, Spercheios empfängt (Ψ 147) ἔνορχα μῆλα, Poseidon Stiere und Athene Kühe; eine alte epidaurische Inschrift (Ziehen, Leg. sacr. 54) bestimmt für Apollon und Asklepios je einen βοῦν ἔρσενα καὶ ὁμονάοις (τοῦ Ἀσκληπίου) βοῦν ἔρσενα καὶ ὁμονάαις βοῦν θήλειαν; bei der Säkularfeier im Jahr 17, wo die Opfer Achaico ritu vollzogen worden, sollen Jupiter πάνλευκοι ταῦροι (Diels, Sib. Bl. 134, 11), Hera weiße Kühe (ebenda 114, 50) dargebracht werden, nach Zosimos, Hist. nov. (ebenda 130, 10f.): Αἴδῃ καὶ Περσεφόνῃ βοῦν καὶ δάμαλιν μέλαιναν; eine arkadische Inschrift (Dittenberger, Syll. 939, 17) fordert für Despoina θύματα θήλεα, eine kretische für Helios οἶν ἔρσενα (Ziehen, Leg. sacr. 151), und ebenso eine milesische für Asklepios (Sitzgsber. Berl. Akad. 1906 S. 259).

Ähnliche Beispiele könnte man noch mehr anführen (Il. Λ 728f. Paus. IX 3, 4 u. a.), aber die Fälle, wo wir das Umgekehrte finden, ja bisweilen verlangt sehn, sind kaum minder zahlreich. IG II 610 heißt es ἐὰν δὲ ἰδιώτης τις θύῃ τῇι θεῶι, διδόναι τὰ ἱερώσυνα τῶν μὲν θηλειῶν τῇι

1) Arnob. Adv. gent. VII 19. Vgl. Euseb. Praep. ev. IV 9. Porphyr. De antro Nymph. 6. Schoemann-Lipsius, Griech. Altt. II 242. Hermann, Gottesd. Altt.[2] § 26.

ἱερέαι, τῶν δὲ ἀρρένων τῶι ἱερεῖ, und in einer lesbischen Inschrift (Ziehen, Leg. sacr. 119): ὅ κε θέλη θύην ἐπὶ τῶ βωμ[ῶ] τᾶς Ἀφροδίτας τᾶς Πείθως καὶ τῶ Ἔρμα θυέτω ἰρήιον ὅττι κε θέλη καὶ ἔρσεν καὶ θῆλυ; Plutarch Thes. 18 erwähnt eine Sage, wonach eine Ziege, die Theseus der Aphrodite in Delphi opfern wollte, sich in einen Bock verwandelt habe; bei der Befragung des Orakels des Apollon Deiradiotes opferte die προφητεύουσα ein weibliches Lamm (Paus. II 34, 1), und in einer alten thasischen Inschrift (Ziehen, Leg. sacr. 109) finden wir die Bestimmung Νύμφηισιν κἀπόλλωνι Νυμφηγέτηι θῆλυ καὶ ἄρσεν.[1]) Umgekehrt empfängt Artemis oft männliche Tiere. Agamemnon soll ihr in Aulis einen Widder geopfert haben[2]), die Thessaler bringen ihr einen Bock dar (Anton. Lib. 13), in Samos führt sie den Beinamen καπροφάγος (Hesych. u. Βραυρωνία und καπροφάγος), Pausanias IX 19, 5 erzählt, es sei in Aulis Sitte θύειν τῆ Ἀρτέμιδι ὅτι ἕκαστος εἶχε, θήλεά τε ἱερεῖα καὶ ἄρσενα ὁμοίως, und dasselbe ist für die großen holokaustischen Opfer, die man ihr in Laphria und Patrai darbrachte, vorauszusetzen (Paus. IV 31, 5; VII 18, 7). Lactantius De fals. rel. XXI 30 erwähnt Stieropfer für Selene, Plutarch, Quaest. symp. VI 8, 1 für Bubrostis, Aelian De animal. IV 29 und Porphyr., De abst. IV 16 Hahnopfer für Leto und Persephone, die Inschrift Greek Inscr. Brit. Mus. IV 1 Nr. 896, 37 bestimmt Μοίραις κριόν, und aus der Gortynischen bei v. Prott, Fasti gr. 42 Nr. 20 ersieht man, so verstümmelt sie ist, doch, daß auch hier Göttinnen männliche Tiere erhalten. Am häufigsten empfangen Ge, Demeter und die im Kult mit ihr verbundenen Gottheiten Opfer von männlichen Tieren. Das Verzeichnis der attischen Tetrapolis (v. Prott, Fasti gr. S. 48) bestimmt: Γῆι ἐπὶ τῶι μαντείωι τράγος παμμέλας (B 17 f.), Κόρηι κριός (B 44), Ἀχαίαι κρίος. θήλ[ε]α (B 27); eine lakonische Inschrift (Ziehen, Leg. sacr. 57): Δεσ(σ)ποίνᾳ ‹ρ› χοῖρον ἄρσενα, (Π)ερσεφόνᾳ χοῖρον ἄρσενα, und das Scholion zu Soph. O. K. 1600 überliefert nach Philochoros zwei Verse des Eupolis: ἀλλ' εὐθὺ πόλεως εἶμι, θῦσαι γάρ με δεῖ κριὸν Χλόῃ Δήμητρι, wozu der Scholiast bemerkt: ἔνθα δηλοῦται, ὅτι καὶ κριὸς θηλείᾳ[3]) τῆ θεῷ ταύτῃ θύεται. Bei den großen

1) Daß das weibliche Tier den Nymphen, das männliche dem Apollon bestimmt gewesen sei, wird man nicht annehmen wollen, wenn man Od. ξ 434, Ziehen, L. s. 119, IG I 5 Ἑρμῆι ἐναγωνίωι Χάριειν αἶγα u. a. vergleicht; es wird den Gottheiten ein gemeinsames Opfer dargebracht. Vgl. auch Ziehen, Leg. sacr. S. 291.

2) Kallim. Frgm. 76 Schneider. Euphronios im Schol. Aristoph. Vög. 873.

3) Überliefert ist θηλεια. v. Prott, Fasti gr. S. 53 (vgl. Arch. für Religwiss. IX 91) hat den Text im Anschluß an den marathonischen Opferkalender B 27 S. 48 herzustellen versucht, indem er umstellend schrieb: δηλοῦται, ὅτι κριὸς καὶ θήλεια τῆ θεῷ ταύτῃ θύεται, aber Mommsen, Athen. Feste 477, 4 macht da-

Eleusinischen Festen wurden der Demeter überwiegend, wenn nicht ausschließlich, Ochsen geopfert. IG II 467: οἱ ἔφηβοι ἤραντο τοὺς βοῦς... παρήγαγον δὲ καὶ τοῖς Ἐλευσινίοις βοῦς τροφίας δύο καὶ ἔθυσαν. Ebenso haben wir τοὺς βοῦς 468 und 470, und 467: τοῖς τε Προηροσίοις ἤραντο τοὺς βοῦς ἐν Ἐλευσῖνι. Auch Plutarch De daemon. Socr. 17 p. 586F erwähnt τὸν βοῦν, welchen die Seher der Demeter opferten. Je einen Stier, einen Widder und einen Bock erhalten Demeter und Persephone nach der alten attischen Inschrift Ziehen, Leg. sacr. 4. Dem Scholiasten zu Soph. O. K. 1600 kann bei der Häufigkeit solcher Opfer für Demeter wohl nur der Gegensatz zu Athena vorgeschwebt haben (Χλόης ἱερὸν ἔστι πρὸς τῇ ἀκροπόλει), denn der hat man in der Tat nur weibliche Tiere dargebracht. Il. B 550f. lautet:

> ἔνθα δέ μιν ταύροισι καὶ ἀρνείοις ἱλάονται
> κοῦροι Ἀθηναίων περιτελλομένων ἐνιαυτῶν.

Das μιν könnte sich auf Athene oder Erechtheus beziehn, und der Scholiast bemerkt dazu, es weise auf Erechtheus hin, denn τῇ Ἀθηνᾷ θήλεα θύουσιν (vgl. Z 93, Λ 728, γ 382). Interessant ist es, die auf die Panathenaien bezüglichen Inschriften mit den die Feier der Eleusinischen Feste angehenden zu vergleichen. Dittenberger, Syll. 634, 19f.: τῆι θε[ῶι θυόντων τα]ύτας τὰς βοῦς ἁπάσας ἐπὶ τῶι βωμῶι τῆς [Ἀθηνᾶς τῶι με]γάλωι, μίαν δὲ ἐπὶ τῶι τῆς Νίκης προκρί[ναντες ἐκ τῶν] καλλιστευουσῶν βοῶν καὶ θύσαντες τῆι [Ἀθηνᾶι τῆι] Πολιάδι καὶ τῆι Ἀθηνᾶι τῆι Νίκηι ἁπασῶ[ν τῶν βοῶν] κτλ. IG II 471: οἱ ἔφηβοι καὶ τῆς θυσίας τῆι Ἀθηνᾶι τῆι Νίκηι ... βοῦν συνπέμψαντες ἣν καὶ ἔθυσαν ἐν ἀκροπόλει τῆι θεῶι.[1]) Die einzige Ausnahme schien die ilische Inschrift CIG 3599 (= Michel Recueil 731) zu bieten, wonach Athene außer einer Kuh auch ein männliches Schaf geopfert werden sollte, aber es steht auf dem Stein (nach einer Mitteilung A. Brückners): πομπ]εῦσαι βοὶ θηλείαι καὶ προβάτωι ἄρρενι ... ἡγιένηι βοὶ ἐπιγράψαντες ... καὶ προθύεσθαι τῶι Διὶ τῶι Πολιεῖ καὶ τὰ πρόβατα κτλ. Also Athene empfängt die Kühe, die die einzelnen Phylen liefern, Zeus den Widder als Voropfer. Denn auf die Erzählung des Pausanias I 27, 9, Theseus habe den marathonischen Stier der Athene geopfert, wäre auch dann nichts zu geben, wenn Plu-

---

gegen mit Recht geltend, daß der Dichter nur von einem Widder gesprochen habe, zu der Bemerkung, der Göttin würde auch ein weibliches Schaf geopfert, also gar kein Anlaß vorlag; wir werden mit ihm den Dativ θηλείᾳ zu schreiben haben: der weiblichen Gottheit wurde ein männliches Tier dargebracht.

1) Man sieht, wie der Artikel τούς in den Eleusinischen Urkunden seine Bedeutung hat.

tarch Thes. 14 nicht berichtete, er habe ihn dem Apollon geopfert, und das Weihgeschenk des marathonischen Demos am Erechtheion sollte nur die Tat des Nationalheros verherrlichen, an das Opfer des Tieres hat man dabei nicht gedacht. Wenn endlich auf dem Parthenonfries unter den Opfertieren wirklich auch Widder dargestellt gewesen sein sollten, was Michaelis (Parthenon Taf. 12 Pl. IV) bestreitet, so gibt Mommsen, der aus Pausanias a. a. O. auf Stieropfer für Athene schließen will (Athen. Feste 118, 1) selbst zu, sie könnten für Erechtheus bestimmt gewesen sein. Wie Athene nur weibliche Tiere empfing, so scheint man einigen Göttern nur männliche dargebracht zu haben, und zwar namentlich dem Zeus, Poseidon, Herakles, Asklepios, Pan, den Flußgöttern. Unter den zahlreichen mir bekannten Stellen, wo Zeusopfer erwähnt werden, weiß ich nur wenige, wo man vielleicht im Zweifel sein könnte, wie Il. O 373: Ζεῦ . . . ἢ βοὸς ἢ ὄιος κατὰ πίονα μηρία καίων oder Paus. IX 3, 4: τοῖς δὲ οὐχ ὁμοίως δύναμις τὰ λεπτότερα τῶν προβάτων θύειν καθέστηκεν (τῇ Ἥρᾳ καὶ τῷ Διί). Dem Poseidon war der Stier das liebste Opfertier, doch schreibt die mykonische Opferordnung auch einen κριὸς ἐνόρχης und ἀμνὸς ἐνόρχης vor (Dittenberger, Syll. 615, 6 u. 8), und wenn es Aristoph. Vög. 566 heißt: ἦν δὲ Ποσειδῶνι ὄιν θύῃ, während gleich darauf als Opfer für Zeus ein κριός erwähnt wird, läßt sich daraus auch nicht der Schluß ziehn, man habe ihm auch weibliche Schafe geopfert. Pan erhält einen τράγος ἔνορχος nach Lukian Dial. deor. IV 2 p. 209 und Bis accus. X p. 802, Asklepios ὄιν ἄρσενα nach einer milesischen Inschrift (Sitzgsber. Berl. Akad. 1906 S. 259), Alpheios einen Stier Il. Λ 728, Spercheios ἔνορχα μῆλα Ψ 147. Auch dem Herakles sind wohl nur männliche Tiere dargebracht worden. Diodor IV 39 sagt: Μενοίτιος δ' Ἄκτορος υἱός, φίλος ὢν τῷ Ἡρακλεῖ, κάπρον καὶ ταῦρον καὶ κριὸν θύσας ὡς ἥρωι κατέδειξε κατ' ἐνιαυτὸν ἐν Ὀποῦντι θύειν, und eines dieser Tiere finden wir denn auch sonst bei Heraklesopfern: Aristoph. Vög. 566, Philostr. Imag. II 24. R. Schoene, Reliefs Nr. 112 u. ö.

Auch zu Heroenopfern wurden männliche Tiere verwandt. Dem Amphiaraos (Paus. I 34, 4), Kalchas (Strab. VI p. 284), Pelops (Paus. V 13, 2) u. a. werden Widder geschlachtet, anderen Stiere, wie dem Achilleus (Philostr. Her. XIX p. 741) oder dem Messenier Aristomenes (Paus. IV 32, 3). Dem Phrurarchen Diogenes wurden nach seinem Tode heroische Ehren zuerkannt (vgl. Köhler, Ath. Mitt. IX 298), und die Epheben bringen ihm an dem nach ihm benannten Feste in seinem Temenos ein Stieropfer dar (IG II 469, 470). Die Platäenser opfern den in den Perserkriegen Gefallenen alljährlich einen Stier (Plut. Aristid. 21), und der erst kürzlich bekannt gewordene νόμος Αἰγιάλης (Ephem. arch.

1907 S. 190 Zl. 44) fordert zu Ehren eines Heroisierten βοῦν ἄρσενα μὴ νεώτερον ἐτῶν δύο.[1])

Eigentümlich ist, daß die sog. τρίττοιαι (vgl. Ziehen, Leg. sacr. S. 20) oder τριττύες nur aus männlichen Tieren bestanden. Wir finden ein solches Opfer schon bei Homer λ 130f.:

ῥέξας ἱερὰ καλὰ Ποσειδάωνι ἄνακτι
ἀρνειὸν ταῦρόν τε συῶν τ' ἐπιβήτορα κάπρον.

Eine andere τρίττοια empfängt bei Aristoph. Plut. 820 Asklepios: ὗς τράγος κριός. Noch andere Zusammensetzungen erwähnen die Scholiasten und Lexikographen. Eustath. zu λ 130: τριττύαν ἔλεγον τὴν ἐκ τριῶν ζώων θυσίαν· οἷον δύο μήλων καὶ βοὸς ὡς Ἐπίχαρμος· ἢ βοὸς καὶ αἰγὸς καὶ προβάτου· ἢ κάπρου καὶ κριοῦ καὶ ταύρου. Nach Kallimachos (Frgm. 403 Schnei.) besteht das Opfer: ἐκ κριοῦ καὶ ταύρου καὶ κάπρου; bei Istros (Etym. M. 768, 17) und Photius (u. τριττύαν) heißt es: ἐν μὲν Ἀπόλλωνος ἐπιφανείαις ἐκ βοῶν αἰγῶν ὑῶν ἀρρένων, πάντων τριετῶν; Suidas (u. τριττύς) nennt wieder die bei Aristophanes geopferten Tiere: ἐκ συὸς κριοῦ καὶ τράγου, Hesychios (u. τρικτύα) die bei Homer genannten: θυσία κάπρου κριοῦ ταύρου. Gleich Istros fügt er dann hinzu: θύεται δὲ πάντα τρία καὶ ἔνορχα. Die Eleusinische Urkunde Ziehen, Leg. sacr. 4, 37 hat τρίττοιαν δὲ βόαρχον χρυσόκερον τοῖν Θεοῖν ἑκα[τέραι], also Stier, Widder, Bock (Dittenberger, Syll. I S. 36). Dieselben Tiere sind Ziehen, Leg. sacr. 2 vorauszusetzen: Πλουτο]νι Δ . . . χοι Θεοῖν τρίττοαν βόαρχον ἐν τεῖ ἑορτεῖ, wo jede der drei Gottheiten das gleiche Opfer empfängt. Nicht genannt sind die Tiere in der attischen Inschrift Ziehen, Leg. sacr. 10, 7: τριττύι Ἀπ[όλλονι?].[2]) Pausanias II 11, 7 berichtet von einer dem Euamerion ὡς θεῷ dargebrachten τριττύς: ταύρου καὶ ἀρνὸς καὶ ὑὸς θυομένων, Diodor IV 39 von einer dem Herakles ὡς ἥρωι geopferten: κάπρον ταῦρον κριόν, Pausanias bei Eustath. zu α 399 p. 1425, 62 von einer für die Dioskuren und Helena: τρίττοιαν δέ φησι τὴν θυσίαν ταύτην εἶναι, συμβαίνει Διοσκούροις καὶ Ἑλένῃ. Bei Theokrit Epigr. IV 17 verspricht der Hirt dem Priapos δαμάλαν τράγον ἄρνα.[3])

1) In der Inschrift v. Prott, Fasti gr. S. 48f. B. 14, 23f., 25, 30 — vgl. auch A 11, B 47 und Berl. phil. Wochenschr. 1896 S. 687 — kann οἵς sehr wohl ein männliches Tier bedeuten, auch wenn an andern Stellen κριός steht. (Vgl. die milesische Inschrift Sitzgsber. Berl. Akad. 1906 S. 259.)

2) Vgl. IG I 534, CIG 1688.

3) δαμάλας heißt junger Stier, wie Babr. Fab. 37, 1 und Aristot. Hist. anim. IX 50. — Nicht als τρίττοια wird anzusehn sein das Opfer von drei Rindern, das die delphische Inschrift Bull. de corr. hell. V 164 erwähnt: θυόντων δὲ οἱ ἐπιμεληταὶ βοῦς τελεί[ους τρ]εῖς, οὕς κα οἱ πολῖται δῶντι τῶι Ἀπόλλωνι καὶ τᾶι

Eine besondere Anwendung findet die Trittys bei feierlichen Eidopfern πρὸς δὲ τὰ ὅρκια τριὶν ἐχρῶντο Ἀττικοί, κάπρῳ κριῷ ταύρῳ sagt das Scholion zu Il. T 197, und alle drei Tiere finden wir denn auch in einer kürzlich aufgefundenen koischen Inschrift, die den bei Zeus, Poseidon und Hera geschworenen Bürgereid enthält: τὰ δὲ ὁρκωμόσια ἔστω ταῦρος κάπρος κριός, τέλεια πάντα, bei Plut. Pyrrh. 6 und Xen. Anab. II 2, 9.[1]) Es bestätigen sich die Angaben des Istros (Etym. M. 768, 17) und Suidas (u. τριττύς) θύεται δὲ πάντα τρία καὶ ἔνορχα also durchaus[2]), und auch an der Richtigkeit des πάντα τριετῆ dürfen wir nicht zweifeln; τέλεια werden sehr oft genannt[3]), und das Lamm bei Theokrit Epigr. IV 17 und Paus. II 11, 7 kann gegenüber den bestimmten Zeugnissen der unterrichtetsten Gewährsmänner und den damit übereinstimmenden zahlreichen Beispielen in der Literatur und in Inschriften nicht ins Gewicht fallen.

Λ[ατο]ῖ καὶ τᾶι Ἀρτέμιδι, es kann jeder Gottheit ein Rind bestimmt gewesen sein. Vgl. Il. Λ 728 f.

1) Vgl. Demosth. XXIII 68 p. 642. Xenophon nennt als viertes Tier einen Wolf. Ihn durch Konjektur zu beseitigen, geht nicht an (s. Bothe, Rhein. Mus. III 633), er wird auf Veranlassung der mitschwörenden, also auch mitopfernden Perser hinzugefügt worden sein. Plutarch Is. u. Osir. 46 berichtet, daß die Perser auch bei Sühnopfern einen Wolf schlachteten.

2) Nitzsch, Zur Odyss. III 208 kann seine Zweifel nicht begründen; auch die μῆλα und das πρόβατον des Eustathios (vgl. Ψ 147) und des Epicharmos (Eust. zu λ 130) müssen männlich sein.

3) Aristot. Ath. Pol. 29. Andok. I 13 § 98 [Demosth.] LIX 16 p. 1365. Thuk. V 47. Dittenberger, Syll. 122, 22 usw.

XXVI. WILD- UND FISCHOPFER

Die Seltenheit der Wild- und Fischopfer bei den Griechen erklärt man in der Regel damit, daß sie in alten Zeiten diese Kost verschmähten, wie noch die homerischen Gedichte bewiesen.[1]) Aber wenn man auch Wildschweinen wirklich nur um ihrer Schädlichkeit willen nachgestellt haben mag, daß man auch Hirsche, Rehe u. ä. nur zum Vergnügen gejagt haben soll, ist wenig glaublich; den Hirsch, den Odysseus auf der Insel der Kirke erlegt, lassen sich alle offenbar sehr wohlschmecken (κ 180ff.), obgleich noch andere Nahrungsmittel vorhanden sind (κ 155, 176), und die wilden Ziegen ι 154ff. ebenso. Fische scheinen allerdings von den Edlen nur in der Not gegessen worden zu sein (δ 369, μ 330), aber man fing sie doch mit Angel (Ω 81, μ 253) und Netz (χ 384), und Fischreichtum galt für einen Segen des Landes (τ 112). Indes wenn wir jene Bemerkung auch als richtig zugeben wollten: in historischer Zeit aß man Wildpret und Fische gern, und änderten sich Geschmack und Sitte, so mußte sich auch der Opferbrauch ändern, wie die ältern Spenden der νηφάλια durch den Wein, und der Mehlbrei durch den gebackenen Kuchen ersetzt wurden.

In der Liste der opferbaren Tiere, die wir bei Suidas u. βοῦς ἕβδομος und θῦσον finden, fehlen Wild und Fische, Theophrast (bei Porph. De abst. II 25 Bern. S. 84) nennt neben Rindern, Kleinvieh, Schweinen und Hühnern auch Hirsche. Einfach verwerfen dürfen wir dies Zeugnis natürlich nicht, wiewohl die Schrift tendenziös ist und beweisen soll, daß Gaumenkitzel und Genußsucht die Wahl der Opfertiere bestimmt habe, aber es ändert nichts an der Tatsache, daß Hirschopfer eine Ausnahme blieben und fast nur im Kult der Artemis vorkamen. Und zwar ist auch hier noch zu scheiden zwischen eigentlichen Speiseopfern, θυσίαι, und holokaustischen. Ein solches alljährlich der Artemis Laphria in Patrai dargebrachtes Opfer schildert Pausanias VII 18, 7: ἐσβάλλουσι γὰρ ζῶντας ἐς τὸν βωμὸν ὄρνιθάς τε τοὺς ἐδωδίμους καὶ ἱερεῖα ὁμοίως ἅπαντα, ἔτι δὲ ὗς ἀγρίους καὶ ἐλάφους τε καὶ δορκάδας, οἱ δὲ καὶ λύκων καὶ ἄρκτων

1) Lobeck, Agl. 249. Hermann, Gottesdienstl. Altt.[2] 149. Die Beobachtung selbst schon bei Plut. Is. u. Osir. VII p. 353C, Eustath. zu μ 329. Vgl. Plat. Rep. III p. 404B.

σκύμνους, οἱ δὲ καὶ τὰ τέλεια τῶν θηρίων. Holokaustisch ist auch das Opfer, das Isis in Tithorea in Phokis empfängt Paus. X 32, 9: θύουσι δὲ καὶ βοῦς καὶ ἐλάφους οἱ εὐδαιμονέστεροι, ὅσοι δέ εἰσιν ἀποδέοντες πλούτῳ, καὶ χῆνας καὶ ὄρνιθας τὰς μελεαγρίδας . . . ὅσιον μὲν δὴ καθαγίσαι τὰ ἱερεῖα ἐς τὸ ἄδυτον ἀποστεῖλαι πεποιημένοις πυράν . . . τρόπος δὲ τῆς σκευασίας ἐστὶν ὁ Αἰγύπτιος. Um Speiseopfer scheint es sich zu handeln, wenn uns berichtet wird Bekker, Anecd. 249: Ἐλαφηβολιὼν ἐκλήθη ἀπὸ τῶν ἐλάφων αἵτινες τῷ μηνὶ τούτῳ ἐθύοντο τῇ ἐλαφηβόλῳ Ἀρτέμιδι. War dies Opfer wirklich in weiteren Kreisen üblich und nicht etwa auf Jagdliebhaber beschränkt, so halfen sich sicherlich die meisten, die die Göttin ehren wollten, mit einem gebackenen Hirsch; ἔλαφος πλακοῦς ὁ τοῖς Ἐλαφηβολίοις ἀναπλασσόμενος διὰ σταιτὸς καὶ μέλιτος καὶ σησάμου, sagt Athenaeus XIV 646F. Ferner erzählt Plutarch Ages. 6, Agesilaos habe vor dem Aufbruch zum asiatischen Feldzug in Aulis der Artemis eine Hirschkuh geopfert. Ein Traumgesicht habe ihn geheißen, hier an der Stätte, von der einst Agamemnon gegen den gleichen Feind das Heer hinübergeführt habe, auch dasselbe Opfer wie jener darbringen. Agesilaos aber verabscheut ein Menschenopfer, καὶ καταστέψας ἔλαφον ἐκέλευσεν κατάρξασθαι[1]) τὸν ἑαυτοῦ μάντιν . . . ἀκούσαντες οὖν οἱ βοιωτάρχαι . . . ἔπεμπον ὑπηρέτας ἀπογορεύοντες τῷ Ἀγησιλάῳ μὴ θύειν παρὰ τοὺς νόμους καὶ τὰ πάτρια τῶν Βοιωτῶν. οἱ δὲ καὶ ταῦτα ἀπήγγειλαν καὶ τὰ μηρία διέρριψαν ἀπὸ τοῦ βωμοῦ.[2]) Dieselbe Geschichte erzählt Xenophon Hell. III 3, 3. Agasilaos beorderte die Kontingente der Bundesgenossen nach bestimmten Plätzen, αὐτὸς δὲ ἐβουλήθη ἐλθὼν θῦσαι ἐν Αὐλίδι, ἔνθαπερ ὁ Ἀγαμέμνων, ὅτ' εἰς Τροίαν ἔπλει, ἐθύετο. ὡς δὲ ἐκεῖ ἐγένετο, πυθόμενοι οἱ βοιώταρχοι, ὅτι θύοι, πέμψαντες ἱππέας τοῦ τε λοιποῦ εἶπον μὴ θύειν καὶ οἷς ἐνέτυχον ἱεροῖς τεθυμένοις διέρριψαν ἀπὸ τοῦ βωμοῦ, Agesilaos fährt zürnend nach Geraistos, wo er das Heer zusammenzieht und nach Ephesos übersetzt. Ähnlich auch Pausanias III 9, 3: Ἀγησίλαος δὲ ὡς αὐτῷ . . . τὸ στράτευμα ἤθροιστο καὶ ἅμα αἱ νῆες εὐτρεπεῖς ἦσαν, ἀφίκετο εἰς Αὐλίδα τῇ Ἀρτέμιδι θύσων, wie Agamemnon es getan: . . . θύοντος δὲ αὐτοῦ, Θηβαῖοι σὺν ὅπλοις ἐπελθόντες τῶν τε

1) Vgl. S. 46, 4.

2) Zweifellos richtig ist der Grund, den der Boiotier Plutarch für die Verhinderung des Opfers durch die Behörden angibt. Der Fremde durfte ohne Erlaubnis und ohne die Mitwirkung eines dazu bestellten Bürgers in einem Heiligtum eines andern Landes nicht opfern, das κατάρχεσθαι mußte zuerst dieser vornehmen (s. S. 43), προκατάρχεσθαι, wie Thukydides I 25 sagt. Darüber hatte sich Agesilaos hinweggesetzt und gehandelt, als wäre er Herr von Aulis. (Vgl. meine Kultusaltt.[2] 106, 19.)

ἱερείων καιόμενα ἤδη τὰ μηρία ἀπορρίπτουσιν ἀπὸ τοῦ βωμοῦ καὶ αὐτὸν ἐξελαύνουσιν ἐκ τοῦ ἱεροῦ. Bei Xenophon „θύει" Agesilaos, bringt also ein gewöhnliches Speiseopfer, von dem er der Göttin auf ihrem Altar die üblichen Stücke verbrennt (vgl. Hell. III 5, 5). Was für ein Tier er geopfert hat, wird nicht gesagt, man hat also wohl an das gewöhnlichste ἱερεῖον, ein Schaf (vgl. Dittenberger, Syll. 629, 14), zu denken. Auch bei Pausanias finden wir die Ausdrücke θύειν und ἱερεῖα (nicht σφαγιάζεσθαι und σφάγιον) und die ins Altarfeuer gelegten μηρία, also auch ein gewöhnliches Speiseopfer. Auf die Zahl der Tiere kommt es nicht an, auch bei Xenophon könnte man an mehrere denken. In der Erzählung Plutarchs bleibt unklar, warum Agesilaos nach Aulis fährt, aber man muß annehmen, um zu opfern. Dort hat er nachts einen Traum, der, wie nicht anders zu verstehn ist, und wie er selber versteht, die Opferung einer Jungfrau fordert. Er ist sogleich entschlossen, ein Ersatzopfer darzubringen, eine Hinde, wie sie Artemis einst für Iphigenie untergeschoben haben sollte, also ein σφάγιον (vgl. Plut. Pelop. 21). Das Tier ist auch sofort zur Hand. Und nun die Ausführung: τὰ μηρία διέρριψαν ἀπὸ τοῦ βωμοῦ. Von Tieren, die für Menschenopfer substituiert sind, werden nicht nur die μηρία, sie werden ganz und gar verbrannt, freilich nicht auf Altären, am wenigsten auf dem auch zu andern Opfern benutzten Altar eines Heiligtums. Aber das Herunterwerfen der der Gottheit geweihten Stücke war einmal Tatsache, und wer Legenden damit vereinigen wollte, mußte eben in die Brüche geraten. Auch der μάντις paßt nicht hinein. Menschenopfer und die an ihrer Statt dargebrachten Tiere werden grausamen oder zürnenden Gottheiten hingegeben, um sie zu versöhnen, Zeichenbeobachtung hat da keinen Sinn, aber Iphigenie war von Kalchas geopfert worden, und so durfte auch hier der Seher nicht fehlen. Wir haben also eine romanhaft ausgeschmückte Legende, die von dem nüchternen Bericht eines für den Feldzug lebhaft interessierten Zeitgenossen in mehreren Punkten abweicht und in sich Widersprüche enthält, und es wäre kritiklos, sie als Beweis oder Beispiel für Hirschopfer anführen zu wollen.

Auch die erhaltenen bildlichen Darstellungen liefern wenig Material. Auf einem im alten Kyzikus gefundenen Relief, das Mordtmann, Athen. Mitt. 1885 S. 207 beschreibt, ist offenbar nur das Schaf, das der Diener zum Altar führt, zum Opfer bestimmt, der Hirsch aber, der rechts vom Altar steht, als Attribut der Göttin anzusehn. Nicht sicher gedeutet ist das pompejanische Wandgemälde Mau Taf. XII. Über das Haupt eines in Haltung und Gesichtsausdruck tiefe Trauer verratenden bekränzten Mannes streckt eine Priesterin die rechte Hand, zwischen beiden neben

einem Altar liegt ein getötetes Reh auf dem Rücken, ein aus der Hand des Mannes herabhängendes Schwert ist auf seinen Bauch gerichtet. Ebensowenig ist bis jetzt eine sichere Erklärung für ein sehr altes aus einem Grabe bei Korinth stammendes Bild gefunden, dessen Figuren in dünnes Goldblech eingestempelt sind (Furtwängler, Arch. Ztg. 1885 S. 99), selbst ob man in den beiden in dem Zuge schreitenden Tiere Hirsche zu erkennen hat, ist fraglich. Unzweifelhaft haben wir ein Hirschopfer auf einem Relief aus Aigina, das Artemis auf hohem Felsen sitzend zeigt, das Opfer eines Hirsches und einer Gans, die man heranführt, erwartend (Sam Wide, Ἐφημ. ἀρχ. 1901 S. 113ff.). Auch auf einem bei den Ausgrabungen in Thrikkala, dem alten Thrikka, gefundenen Weihrelief sehen wir Artemis mit Bogen und Pfeilen auf einem hohen Felsen sitzend, zwei Frauen führen ihr Bock und Hirschkalb als Opfer zu, während drei Männer mit Eichenzweigen auf einen Altar zuschreiten. Daß also Artemis bisweilen auch Wildopfer empfangen hat, ist sicher, auch die Sage hätte sonst schwerlich für Iphigenie eine Hinde unterschieben lassen (Eur. Iph. A. 1587), die gewöhnliche ἀπαρχή aber des glücklichen Jägers — und der wird vorzugsweise in Betracht kommen — war das Geweih oder die Haut des erlegten Tieres.[1]) Solche Gaben aber 'sind mehr Weihgeschenke als Opfer' (Schoemann, Griech. Altt.[4] II 239). Bei dem Fest, das Xenophon alljährlich auf seinem Gute bei Skillus der Artemis feiert, und zu dem er auch die Nachbarn einlädt, παρεῖχε ἡ θεὸς τοῖς σκηνοῦσι ἄλφιτα ἄρτους οἶνον τραγήματα καὶ τῶν θυομένων ἀπὸ τῆς ἱερᾶς νομῆς λάχος καὶ τῶν θηρευομένων (Xen. Anab. V 3, 9). Die θυόμενα und θηρευόμενα (Wildschweine, Hirsche, Rehe) werden also unterschieden, obgleich das Fleisch beider zum Mahle dient, und die Gäste von beiden ihren Anteil erhalten; 'geopfert' wird nur das zahme Vieh. Am häufigsten scheint man noch Hasen und Kaninchen geopfert zu haben, und zwar besonders der Aphrodite, der diese Tiere ihrer Fruchtbarkeit wegen lieb sein sollten. Bei Philostratos Imag. I 6 heißt der Hase ἱερεῖον τῇ Ἀφροδίτῃ ἥδιστον, und in einer Inschrift aus Lesbos, die wahrscheinlich aus einem Aphroditeheiligtum stammt, steht: ὁ δέ κε δασύπο[δα θύῃ, τραπεζώ]σθω μὲν ταῦτα (Ziehen, Leg. sacr. 118). Auf dem Berge Kotilon bei Bassai in Arkadien haben sich in einem Heiligtum der Aphrodite neben Knochen von anderen kleineren Tieren namentlich solche von Hasen gefunden (Kuruniotis Ἐφημ. ἀρχ. 1903 S. 151ff. Deubner, Rhein. Mus. 1904 S. 475), und in Thera wurden Kaninchen, das dort häufigste Wild, zu Totenopfern benutzt, was

1) Eur. Her. 378f. Anthol. gr. VI 110, 111, 57. VI 34, 168 (dem Pan). Vgl. Arr. De venat. 33; Plut. Quaest. rom. 4.

kaum geschehen sein würde, hätte man die Tiere nicht auch sonst zu Opfern verwandt.

Etwas häufiger scheinen Fischopfer vorgekommen zu sein. Plutarch Quaest. symp. VIII 8, 3 p. 729E sagt von den Pythagoreern: ἰχθύων δὲ θύϲιμοϲ οὐδεὶϲ οὐδὲ ἱερεύϲιμόϲ ἐϲτιν, andere Leute haben sie also auch geopfert, und zwar die lebendigen Fische geschlachtet (ἱερεύειν), wie ein Opfertier, oder eingesalzene und getrocknete verbrannt (θύειν), wie man Kuchen, Früchte, Käse und andere unblutige Opfergaben verbrannte. Für beides finden wir Beispiele, Athenaeus VII 297 hat ihrer mehrere beigebracht. Die Boiotier opfern Prachtexemplare der geschätzten Aale aus dem Kopaissee ganz in der Weise wie ἱερεῖα, sie bekränzen und bestreuen sie mit Opfergerste und berufen sich den Fremden gegenüber, die sich über das ἔθοϲ παράδοξον wundern, auf uraltes Herkommen. Thunfischfänger opfern dem Poseidon den ersten Fisch, den sie gefangen (Athen. a. O.), und außer ihm erhalten namentlich Priapos[1]) und Hekate[2]) Fischopfer. Ja aus Polyaen. Strateg. VI 24 müssen wir schließen, daß die Fischer überhaupt dem Poseidon einen Teil ihres Fanges als ἀπαρχή darzubringen pflegten, und Aale verschmähten gewiß auch andere Götter nicht. Denn wenn es auch ein Scherz ist, was Menander bei Athen. VIII 364E sagt, wäre er ein Gott, er zöge einen Aal jedem anderen Opfer vor, so setzt der Scherz doch solche Opfer voraus.[3]) Opfer von Stücken gedörrter Thunfische bezeugt das Sprichwort bei Zenob. VI 36: Φαϲηλιτῶν θῦμα· ἐπὶ τῶν εὐτελῶν καὶ ἀναίμων λέγεται. Φαϲὶ γὰρ τοὺϲ Φαϲηλίταϲ ταρίχουϲ τοῖϲ θεοῖϲ θύειν. Auch Heroen hat man an einigen Orten, wo Fische jedenfalls zu den gewöhnlichsten Nahrungsmitteln gehörten, solche als Opfer verbrannt: in Thera IG XII 3, 330 Zl. 191; in Kos Ziehen, Leg. sacr. 144B Zl. 5. Aber diese Beispiele beweisen doch nur, daß Fischopfer, wenn man sie auch nicht gerade als Seltsamkeit ansah, doch selten waren, nicht minder als Wildopfer. Was war der Grund hierfür?

Ein totes, ja auch nur ein verletztes Tier durfte man den Göttern nicht darbringen. Nun war es ja wohl möglich, ein Tier in Netzen oder Schlingen so zu fangen, daß es unbeschädigt blieb, aber es wird dies nur ausnahmsweise der Fall gewesen sein, und dann blieb noch immer der schwierige Transport des lebenden bis zur Opferstätte übrig, zu der es endlich auch nicht ruhig und willig hingegangen sein wird, wie das zahme ἱερεῖον, und das galt bekanntlich für ein gutes Zeichen. Nicht anders aber war es mit den Fischen. Wir sahen, daß Aale noch am

1) Anthol. gr. X 9, 10, 14, 16.

2) Athen. a. O. Cornut. Περὶ θεῶν 34 p. 232, die sog. τρίγλαι.

3) Vgl. die ganze Stelle, auch bei Athen. IV 146D.

öftesten geopfert wurden; das wird wohl weniger deshalb geschehen sein, weil sie zu den wohlschmeckendsten Fischen gehörten, als weil man sie am leichtesten lebend auch zu entfernteren Altären bringen konnte; gedörrte Fische aber waren eine gar zu dürftige Gabe[1]), sie waren Speise der Ärmsten, und nur diese werden sie auch der Gottheit angeboten haben. Wenn es aber in der smyrnäischen Inschrift Dittenberger, Syll. 584 heißt: ἐὰν δέ τις τῶν ἰχθύων ἀποθάνηι, καρπούσθω αὐθημερὸν ἐπὶ τοῦ βωμοῦ (der Atargatis), so sollte das sicherlich kein Opfer sein; die an mehreren Orten gepflegten heiligen Fische (z. B. Xen. Anab. I 4, 9) waren überhaupt nicht zu Opfern bestimmt.

1) Vgl. über den Wert der τάριχοι Rhode Jahrb. f. Phil. Suppl. XVIII, 1891, S. 71 ff.

XXVII. BUPHONIEN

Am Dipolieenfeste, das man alljährlich am 14. Skirophorion dem Zeus Polieus auf der Burg zu Athen feierte, fand eine merkwürdige Zeremonie, Buphonien genannt, statt, die man schon im 5. Jahrhundert als etwas Sonderbares empfand (Aristoph. Wolk. 984). Pausanias I 24, 4 schildert sie folgendermaßen: καὶ Διός ἐστιν ἄγαλμα τό τε Λεωχάρους καὶ ὁ ὀνομαζόμενος Πολιεύς, ᾧ τὰ καθεστηκότα ἐς τὴν θυσίαν γράφων τὴν ἐπ' αὐτοῖς λεγομένην αἰτίαν οὐ γράφω· τοῦ Διὸς τοῦ Πολιέως κριθὰς καταθέντες ἐπὶ τὸν βωμὸν μεμιγμένας πυροῖς οὐδεμίαν ἔχουσι φυλακήν· ὁ βοῦς δέ, ὃν ἐς τὴν θυσίαν ἑτοιμάσαντες φυλάσσουσιν, ἅπτεται τῶν σπερμάτων φοιτῶν ἐπὶ τὸν βωμόν. καλοῦσι δέ τινα τῶν ἱερέων βουφόνον. καὶ ταύτῃ τὸν πέλεκυν ῥίψας — οὕτω γὰρ ἐστίν οἱ νόμος — οἴχεται φεύγων· οἱ δὲ ἅτε τὸν ἄνδρα οὐκ ἔδρασε τὸ ἔργον οὐκ εἰδότες ἐς δίκην ἐπάγουσι τὸν πέλεκυν. ταῦτα μὲν τρόπον τὸν εἰρημένον δρῶσιν. I 28, 10: τὸ δὲ ἐν πρυτανείῳ καλούμενον, ἔνθα τῷ σιδήρῳ καὶ πᾶσιν ὁμοίως τοῖς ἀψύχοις δικάζουσιν, ἐπὶ τῷδε ἄρξασθαι νομίζω· Ἀθηναίων βασιλέως Ἐρεχθέως τότε πρῶτον βοῦν ἔκτεινεν ὁ βουφόνος ἐπὶ τοῦ βωμοῦ τοῦ Πολιέως Διός· καὶ ὁ μὲν ἀπολιπὼν ταύτῃ τὸν πέλεκυν ἀπῆλθεν ἐκ τῆς χώρας φεύγων. ὁ δὲ πέλεκυς παραυτίκα ἀφείθη κριθεὶς καὶ εἰς τόδε ἀνὰ πᾶν ἔτος κρίνεται. Andere Schriftsteller erzählen auch die Entstehungslegende, namentlich Theophrast bei Porphyr. De abst. II 29 f. und Porphyrios selbst De abst. II 10. Die erste Stelle (vgl. Bernays, Theophrast Über die Frömmigkeit. S. 88 f.) lautet: λέγεται κοινῆς θυσίας οὔσης Ἀθήνησιν (Δίομον ἢ) Σώπατρόν τινα, τῷ γένει οὐκ ἐγχώριον γεωργοῦντα δὲ κατὰ τὴν Ἀττικήν, ἐπεὶ πελανοῦ τε καὶ τῶν θυλημάτων ἐπὶ τῆς τραπέζης ἐναργῶς κειμένων, ἵνα τοῖς θεοῖς ταῦτα θύοι, τῶν βοῶν τις εἰσιὼν ἀπ' ἔργου τὰ μὲν κατέφαγεν, τὰ δὲ συνεπάτησεν, αὐτὸν δ' ὑπεραγανακτήσαντα τῷ συμβάντι, πελέκεώς τινος πλησίον ἀκονωμένου, τοῦτον ἁρπάξαντα, πατάξαι τὸν βοῦν. τελευτήσαντος δὲ τοῦ βοός, ὡς ἔξω τῆς ὀργῆς κατέστας συνεφρόνησεν οἷον ἔργον ἦν εἰργασμένος, τὸν μὲν βοῦν θάπτει, φυγὴν δὲ ἑκούσιον ἀράμενος ὡς ἠσεβηκώς, ἔφυγεν εἰς Κρήτην. αὐχμῶν δὲ κατεχόντων καὶ δεινῆς ἀκαρπίας γενομένης ἐπερωτῶσι κοινῇ τὸν θεόν. ἀνεῖλεν ἡ Πυθία, τὸν ἐν Κρήτῃ φυγάδα ταῦτα λύσειν, τόν τε φονέα τιμωρησαμένων καὶ τὸν τεθνεῶτα ἀναστησάντων ἐν ᾗπερ ἀπέθανε θυσίᾳ

λῷον ἔσεσθαι γευσαμένοις τε τοῦ τεθνεῶτος καὶ μὴ κατασχοῦσιν. ὅθεν ζητήσεως γενομένης καὶ τοῦ Σωπάτρου μετὰ τῆς πράξεως[1]) ἀνευρεθέντος, Σώπατρος νομίσας τῆς περὶ αὐτὸν δυσκολίας ἀπαλλαγήσεσθαι ὡς ἐναγοῦς ὄντος, εἰ κοινῇ ταὐτὸ τοῦτο πράξειαν πάντες, ἔφη πρὸς τοὺς αὐτὸν μετελθόντας δεῖν κατακοπῆναι βοῦν ὑπὸ τῆς πόλεως· ἀπορούντων δὲ τίς ὁ πατάξων ἔσται, παρασχεῖν αὐτοῖς τοῦτο, εἰ πολίτην αὐτὸν ποιησάμενοι κοινωνήσουσι τοῦ φόνου. συγχωρηθέντων οὖν τούτων, ὡς ἐπανῆλθον ἐπὶ τὴν πόλιν, συνέταξαν οὕτω τὴν πρᾶξιν, ἥπερ καὶ νῦν διαμένει παρ' αὐτοῖς. ὑδροφόρους παρθένους κατέλεξαν· αἱ δ' ὕδωρ κομίζουσιν, ὅπως τὸν πέλεκυν καὶ τὴν μάχαιραν ἀκονήσουσειν. ἀκονησάντων δὲ ἐπέδωκεν μὲν τὸν πέλεκυν ἕτερος, ὁ δὲ ἐπάταξε τὸν βοῦν, ἄλλος δ' ἔσφαξε· τῶν δὲ μετὰ ταῦτα δειράντων, ἐγεύσαντο τοῦ βοὸς πάντες. τούτων δὲ πραχθέντων τὴν μὲν δορὰν τοῦ βοὸς ῥάψαντες καὶ χόρτῳ ἐμπλήσαντες ἐξανέστησαν ἔχοντα ταὐτὸν ὅπερ καὶ ζῶν ἔσχε σχῆμα καὶ προσέζευξαν ἄροτρον ὡς ἐργαζομένῳ. κρίσιν δὲ ποιούμενοι τοῦ φόνου πάντας ἐκάλουν εἰς ἀπολογίαν τοὺς τῆς πράξεως κοινωνήσαντας. ὧν δὴ αἱ μὲν ὑδροφόροι τοὺς ἀκονήσαντας αὐτῶν ᾐτιῶντο μᾶλλον, οἱ δὲ ἀκονήσαντες τὸν ἐπιδόντα τὸν πέλεκυν, οὗτος δὲ τὸν ἐπισφάξαντα, καὶ ὁ τοῦτο δράσας τὴν μάχαιραν, καθ' ἧς οὔσης ἀφώνου τὸν φόνον κατέγνωσαν . . . [καὶ] κατεπόντωσαν[2]). Porphyrios De abst. II 10 (Bern. S. 59) sagt: βοῦν δὲ Δίομος ἔσφαξε πρῶτος, ἱερεὺς ὢν τοῦ Πολιῶς Διός, ὅτι τῶν Διιπολείων, ἀγομένων καὶ παρεσκευασμένων κατὰ τὸ πάλαι ἔθος τῶν καρπῶν, ὁ βοῦς προσελθὼν ἀπεγεύσατο τοῦ ἱεροῦ πελανοῦ συνεργοὺς γὰρ λαβὼν τοὺς ἄλλους ὅσοι παρῆσαν, ἀπέκτεινε τοῦτον. Wichtig ist ferner das aus Androtion schöpfende Scholion zu Aristoph. Wolk. 985: Βουφόνια παλαιὰ ἑορτὴ ὅτε καὶ βοῦν θύουσιν εἰς ὑπόμνησιν τοῦ πρώτου φονευθέντος βοὸς ἐν ἀκροπόλει ἁψαμένου τοῦ πελανοῦ ἐν τῇ ἑορτῇ τῶν Διιπολίων. Ἄλλως (= Suid. u. Βουφόνια), ἑορτὴ Ἀθηναίων πάνυ ἀρχαία. ἐν γὰρ τοῖς Διιπολείοις φασὶ βοῦν τὸ πόπανον καταφαγεῖν τὸ παρεσκευασμένον εἰς τὴν θυσίαν καὶ τούτου χάριν βοῦν θύουσιν ἐν τοῖς Διιπολείοις διὰ τὸν βοῦν τὸν φαγόντα τὸ πόπανον καὶ τυθέντα. Θαύλωνα δέ τινα ὡς εἶχε τῷ πελέκει ἀποκτεῖναι τὸν βοῦν. καθὰ καὶ Ἀνδροτίων μέμνηται διὰ τῆς τετάρτης. Auch alle anderen Stellen, die das Fest erwähnen[3]), sprechen nur von Athen, und wenn die Kalender von Delos und Tenos einen Monat Βουφονιών kennen, so ist daraus noch nicht auf ein ähnliches Fest auch an diesen Orten zu schließen; Βουφονιών kann wie Βουκάτιος

1) Bernays οὐ μέντοι τῆς πράξεως.

2) Zu den letzten Worten vgl. v. Prott Rhein. Mus. LII 195.

3) So Schol. Aristoph. Fried. 419. Bekker, Anecd. 221, 21. Hesych. u. Διιπόλια und Βουφόνια. Etym. M. 210, 31. Ael. Var. hist. VIII 3. Schol. Arat. 132.

bedeuten 'Monat der großen Opfer' (vgl. Preller-Robert, Griech. Myth. I 265), ganz so wie der athenische Hekatombaion seinen Namen von den Hekatomben empfangen haben soll, die man in ihm opferte (vgl. Preller-Robert a. a. O. 263, 1), oder der rhodische Theodaisios von den Theodaisia. Angenommen aber, daß man in Delos oder Tenos Buphonien gefeiert hat, so wissen wir weder, ob sie dem Zeus galten, noch ob dabei eine Zeremonie stattfand, die irgend etwas mit der für Athen bezeugten gemein hatte. Ebensowenig lassen sich Vermutungen an die rhodischen Βουκόπια knüpfen, von denen wir nicht mehr wissen[1]), und das koische Opfer, das uns die Inschriften Paton-Hicks 37 und 38 schildern, hat keine andere Ähnlichkeit mit den athenischen Bräuchen, als daß die Tiere auch dem Zeus Polieus geopfert wurden, den es an vielen Orten gab.

Wie sehr die Legenden voneinander abweichen, haben wir gesehn, dennoch scheint der Versuch nicht aussichtslos, den religiösen Sinn und den Ursprung des Verfahrens zu erschließen. Die Fundamente für eine solche Untersuchung haben J. Bernays in seinem Buch Theophrast, Über die Frömmigkeit, und namentlich Töpffer, Att. Genealogie 149 ff., geschaffen, und eine scharfsinnige Analyse der verschiedenen Versionen der Sage, die v. Prott, Rhein. Mus. LII 187 ff. gibt, hat — wenn ich auch die Resultate für verfehlt halte — doch einzelnes heller beleuchtet, als es vordem geschehen war.

Pausanias schildert uns das Opfer am Altar des Zeus Polieus auf der Burg genau; ob wir I 24, 4 hinter βουφόνον eine Lücke annehmen[2]), oder für wahrscheinlicher halten, Pausanias habe das Selbstverständliche nicht erst erwähnt — jedenfalls zeigt I 28, 10, daß der βουφόνος das Tier mit dem Beil getötet hat. Mehr Schwierigkeiten macht das ἅτε τὸν ἄνδρα ὃς ἔδρασε τὸ ἔργον οὐκ εἰδότες. Wenn die Anwesenden auch auf die Opfergaben, die auf dem Altar liegen, nicht weiter achten, so müssen sie das Erschlagen des Stieres doch bemerkt haben. Der Erklärung Mommsens, Athen. Feste 514 „sie tun so, als wenn sie den, der das Rind erschlagen, nicht kennten', steht das ἅτε entgegen: man wird zu verstehn haben, sie wissen weder den Namen noch sonst etwas Näheres von dem Mann, der plötzlich erscheint, den Stier tötet und sofort wieder verschwunden ist. Aber von der Gerichtssitzung weiß Pausanias, wie es scheint, nur, daß sie stattgefunden habe, er sagt uns wenigstens nichts von dem merkwürdigen Verlauf und läßt das Beil freisprechen. Das kann aber auf keinen Fall geschehen sein, dann hätte ja auch der βουφόνος frei-

1) Vgl. v. Hiller, Pauly-Wissowa u. Βουκόπια-Θεοδαίσια.

2) v. Prott a. a. O. 191, 1 meint, οὗτος τὸν βοῦν κτείνει werde ausgefallen sein.

gesprochen werden, also schuldlos sein müssen. Die neuesten Herausgeber Hitzig und Blümner setzen denn auch, dem κατεπόντωσαν Theophrasts folgend, εἰς θάλασσαν zu ἀφείθη; für wahrscheinlicher sollte man halten, daß das Beil wie andere vom Basileus wegen Tötung eines Menschen verdammte Gegenstände über die Grenze geschafft worden sei.[1]) Wir können Pausanias also nur in der Schilderung des ersten Teiles, der sich auf der Burg abspielt, folgen. Was nun die von Porphyrios überlieferten Legenden angeht, so hat Töpffer gezeigt, daß die auf Theophrast zurückgehende Version (II 29ff.) erst später zurechtgemacht ist, dagegen II 10 die alte Sage gibt und trotz ihrer Dürftigkeit und des fehlenden Schlusses zugrunde gelegt werden muß.

Töpffer kommt zu dem Schlusse: 'Den ursprünglichen Inhalt der alteinfachen Buphonienlegende bildete die Schlachtung eines Rindes am Zeusaltar durch einen Priester Namens Thaulon, der wegen dieser Tat... in die Verbannung gehen mußte. An seine Rückkehr schloß sich eine im Prytaneion abgehaltene Gerichtssitzung, in der die Schuld von einem auf den andern gewälzt wurde, bis schließlich der Täter freigesprochen und das Mordwerkzeug verurteilt ward' (S. 156).

Ich stelle hier das Resultat meiner Untersuchung gleich gegenüber und will die Abweichungen darnach zu begründen versuchen.

Die alte Sage erzählte: Thaulon, der Priester des Zeus Polieus, sollte dem Gotte am Dipolieenfeste (Schol. Aristoph. Wolk. 985, Suid. u. Βουφόνια u. Θαύλων) nach alter Sitte ein unblutiges Opfer darbringen, tötete aber mit Beihilfe der Anwesenden am Altar (Paus. I 28, 10), auf dem bereits die Opfergaben lagen (Paus. I 24, 4), einen Stier. Er warf das Beil weg (Paus. I 28, 10) und floh (Paus. I 24, 4; Schol. zu Il. C 483; vgl. Theophr. bei Porph. II 29). Die Mithelfer wurden vor Gericht gestellt, schoben die Schuld, wie natürlich, auf den Flüchtigen, schließlich wurde das Beil verurteilt (vgl. Theophr. bei Porph. II 30).

Ich habe zu meiner Rekonstruktion auch die Angaben des Pausanias und des Aristophanesscholiasten benutzt, deren Wert Töpffer mit Recht betont. An Theophrast habe ich nur angeknüpft, was selbstverständlich ist, daß das Beil verurteilt wurde; die Grundlage bildet der kurze Bericht Porph. II 10[2]), in dem wir den Priester des Zeus Polieus finden, die Feier des Zeusfestes, die alte Sitte der unblutigen Opfer, die um den Altar versammelten und mithelfenden Personen. Der Bericht ist unvollständig und

1) S. v. Prott a. a. O. 202, 2.

2) Wo wir trotz Maaß, Gött. Gel. Anz. 1889, S. 828f. und v. Prott, Rh. Mus. LII 192 nach Töpffers Ausführungen für Diomos Thaulon einsetzen dürfen. Vgl. Rh. Mus. 1890, S. 380f.

enthält auch eine Lücke. Das γάρ ist unverständlich, vor cυνεργούc muß etwas ausgefallen sein, etwa καὶ τὸν πέλεκυν ῥίψας ᾤχετο μὲν φυγών, οἱ δὲ ἄλλοι εἰc δίκην ὑπήγοντο τοῦ φονευθέντος βοός – denn sie hatten mitgeholfen.[1]) Nur in einem Punkte weiche ich von Töpffer und, soweit ich sehe, von allen anderen, die diese Frage behandelt haben, ab: ich lasse der Tat sogleich die Gerichtsverhandlung folgen, an der der abwesende Thaulon selbst also gar nicht beteiligt ist. Man wird mir zugeben, daß dies der natürliche Verlauf der Sache gewesen wäre, wenn man sich sogleich nach dem Verbrechen an die Täter hielt, deren man habhaft werden konnte, und Pausanias I 28, 10 sagt ausdrücklich: ὁ δὲ πέλεκυc παραυτίκα ἀφείθη κριθείc. Daß vorher die Verhörten die Schuld von sich ab und, mit vollem Recht, auf Thaulon gewälzt hatten, ist selbstverständlich. Doch den Entkommenen konnte man nicht bestrafen; so wurde das Werkzeug verurteilt.

Ich fahre fort, wie ich mir die alte Sage weiter erzählt denke.

Das Beil ist verurteilt und beseitigt; so ist die Tat bestraft, und der Gott zürnt nicht weiter. Der Priester ist ins Ausland gegangen, hat sich dort reinigen lassen und durch die Verbannung sein Vergehen gebüßt. Er kehrt zurück, vielleicht nach Jahresfrist[2]), zur Zeit wo wieder die Dipolieen gefeiert werden sollten; eine Strafe hat er nicht mehr zu fürchten, denn die Gottheit hat sich durch die Bestrafung des Werkzeuges befriedigt und versöhnt gezeigt; und jetzt wird das Blutopfer, das der Gott einmal empfangen hat, zur dauernden Institution gemacht und alljährlich wiederholt; zur Erinnerung aber an das erste Stieropfer werden alle die Umstände, die jenes begleitet hatten, auch später nachgeahmt.

In wesentlichen Zügen verändert liegt die Sage bei Theophrast vor (Töpffer 157), aber nicht bloß verändert, sie ist so voll von Unklarheiten und Widersprüchen, wie die alte einfach und folgerichtig ist.[3])

Ein ackerbauender Metöke hat sich seine ländlichen Opfergaben auf einem Tisch zurechtgelegt, um sie bei einer κοινῇ θυcίᾳ in Athen τοῖc

1) Vgl. Maaß a. a. O. 826, Anm. 2.

2) Wir kennen den ἀπενιαυτιcμός (Plato *leg.* IX 865) nur als Strafe für Totschlag. Aber warum soll er nicht auch für solche gegolten haben, die sich durch ein anderes schweres Vergehen verunreinigt hatten, wie z. B. die Befleckung eines βωμὸc ἄπυροc mit Blut es sein würde? φυγὴν δὲ ἑκούcιον ἁράμενοc ὡc ἠcεβηκώc (Theophr. bei Porph. II 29).

3) Wie der Doppelname Δίομον ἢ Cώπατρον zu erklären ist, haben Bernays (S. 122 f.) und Töpffer (S. 154) gezeigt, beide auch darauf aufmerksam gemacht, daß ein γένει οὐκ ἐγχώριοc nicht Priester des Zeus Polieus gewesen sein könne (a. a. O.).

θεοῖς – beides so unbestimmt wie möglich – darzubringen. Da kommt ein Stier und frißt sie auf. Der Mann, wütend darüber, ergreift ein Beil, das in der Nähe geschliffen wird, und erschlägt den Stier. Erschreckt über seine rasche Tat vergräbt er das Tier und geht von Gewissensbissen getrieben in freiwillige Verbannung nach Kreta. Es folgt die Strafe der Gottheit, Dürre und Mißwachs.

Halten wir hier inne und konstatieren zunächst die Abweichungen von der alten Sage. Weder vom Priester des Zeus, noch am Dipolieenfeste, noch an dem Altar auf der Burg wird der Stier getötet.[1]) Auf all dies kam es ja denen, die diese Legende schufen, auch nicht an; sie wollten nur beweisen, daß das Töten eines Tieres sündhaft, und von den guten Vorfahren auch für sündhaft gehalten worden sei. Ein fernerer wichtiger Unterschied: Sopatros tötet das Rind ohne συνεργοί, ja wie es scheint ohne Zeugen; denn auch der Mann, der in der Nähe das Beil schärfte, das jener ihm entriß, braucht die Tat nicht mit angesehn zu haben.[2]) Als man infolge des Orakelspruchs Nachforschungen anstellt, führen diese zur Auffindung des Sopatros, aber die Tat wird nicht bestraft. Daher denn auch die Landplage. Das Orakel wird befragt und lehrt, auf welche Weise die Schuld zu sühnen sei: Der verbannte Landmann soll aus Kreta gerufen werden, athenischer Bürger, Priester des höchsten Gottes werden und ihm an seinem Feste Stiere schlachten. Denn darauf kommt es hinaus. In der Tat ein seltsamer Spruch. Aber der Widerspruch mit der alten Sage wird auch sonst noch verhängnisvoll. Dort haben sich viele an der Tat, die gar nicht in unüberlegter Zornesaufwallung vollbracht ist, beteiligt und sich zu Mitschuldigen gemacht, und auf dieser Voraussetzung beruht die ganze später jährlich wiederholte Zeremonie (vgl. Töpffer 157), hier ist nur einer schuldig.

Wie ist zu helfen? Der aufgefundene Täter, dessen Bestrafung das

---

1) Die χαλκῆ τράπεζα wird sich freilich von einem βωμός wenig unterschieden haben; τράπεζαι sind große altarförmige massive Basen (Brückner, Ornament und Form der att. Grabstelen 1 f.). Die Form beider geht ineinander über (Pfuhl, Athen. Mitt. XXVIII 336).

2) Nach Suidas u. Θαύλων, der hier aus Androtion schöpft (vgl. Töpffer 155 A. 1), erschlägt Thaulon das Rind τῷ ἰδίῳ πελέκει. Zwar berichtet auch die alte Sage, daß ein unblutiges Opfer beabsichtigt war, aber wenn nun einmal ein Beil nötig wurde, ist es doch am natürlichsten, daß der Priester (oder Bauer) sein eigenes holt. Man hat später, um die Gerichtssitzung interessanter zu machen, offenbar danach gestrebt, die Zahl der συνεργοί möglichst groß und mannigfaltig zu machen. Auf keinen Fall widerspricht das τῷ ἰδίῳ π. der ursprünglichen Version; es sieht fast aus wie Polemik gegen spätere Behauptungen.

Orakel fordert, der selber Lohn für die Vollziehung des Opfers heischt und erhält, verlangt die Beteiligung vieler oder — insofern das Opfer im Auftrage der Gemeinde geschieht, und alle Bürger vom Opferfleische essen — aller an der Tat; und dies nicht, um durch die Verstrickung vieler in seine Schuld sich die Straflosigkeit zu sichern, sondern weil er so von dem drückenden Gefühle seiner Schuld befreit zu werden hofft. Man folgt seinem Wunsche und hat die ὑδροφόροι, κεντριάδαι, δαιτροί, Beilschleifer usw. wieder, die alle vor Gericht gestellt werden, obwohl sie doch nur der Weisung dessen, der nach dem Orakel Hilfe bringen soll, gefolgt sind. Kurz, durch und durch 'tendenziöse Umgestaltung des alten Stoffes, die sich um die unerläßliche Konzinnität zwischen Sage und Ritus wenig oder gar nicht kümmerte' (Töpffer 157).

In der folgenden Schilderung der Gebräuche beim Dipolieenfest übergeht Theophrast einen: daß der Priester das Beil wegwirft und flieht. Er hat wohl vorausgesetzt und voraussetzen dürfen, daß jeder sich dieses Faktum ergänzte, Pausanias I 24, 4 erwähnt es, wie wir sahen, ausdrücklich. Darin stimmt aber auch die Theophrastische Version mit der alten überein, daß der Priester selbst nicht vor Gericht erscheint. κρίσιν δὲ ποιούμενοι τοῦ φόνου πάντας ἐκάλουν εἰς ἀπολογίαν τοὺς τῆς πράξεως κοινωνήσαντας. Alle die sich an der Tat beteiligt hatten, also die συνεργοί, doch fehlt ein Glied in der Reihe, der πατάξας. Nauck sagt in den adnot. crit., die er seiner Ausgabe des Porphyrios angehängt hat, p. XXVI: *mox* οὗτος δὲ τὸν πατάξαντα, ὁ δὲ πατάξας τὸν σφάξαντα *scripserim*, und Bernays S. 90, Zl. 458 schiebt wirklich vor ἐπισφάξαντα die Worte πατάξαντα, ὁ δὲ τὸν ein.[1]) Da aber doch der Hauptschuldige zuletzt genannt werden muß, wäre dies dann gar nicht der βουτύπος, sondern der ἐπισφάξας, d. h. der dem Tier das Blut entzieht und es zerlegt, der δαιτρός — μάγειρος (vgl. Töpffer 151 f.), der auch nach Theophrast die μάχαιρα als Werkzeug bei seinen Verrichtungen gebraucht. So ist es gekommen, daß hier (und Ael. *Var. hist.* VIII 3) gar nicht das Beil, mit dem der Stier erschlagen ist, sondern das Messer verurteilt wird. Die echte Sage hat natürlich erzählt, daß zuletzt der entflohene Priester als der eigentliche Täter beschuldigt wurde, und man statt seiner das Beil, mit dem er das Tier getötet hatte, verurteilte. Vgl. Paus. I 24, 4 ἐς δίκην ὑπάγουσιν τὸν πέλεκυν, I 28, 10 ὁ δὲ πέλεκυς ἀφείθη κριθείς.

Was ist nun der Sinn der ganzen Zeremonie, und wie ist man auf sie gekommen? Töpffer S. 155 spricht von einer 'alten ursprünglichen Sage,

1) Ihm stimmt Mommsen, Athen. Feste 516, 1 bei, der aber bei seiner Begründung übersieht, daß in der Theophrastischen Version der βουφόνος gar keinen Grund hat, sogleich das Weite zu suchen, da niemand die Tat gesehen.

welche die Stiertötung noch ebenso wie den Menschenmord auffaßte', und meint S. 156, nach alter Anschauung galt die Tat Thaulons für eine Mordsünde. Auch Bernays (S. 124) ist der Ansicht, daß 'der Gerichtsverhandlung dieselbe Gleichstellung der Stiertötung mit dem Menschenmorde zugrunde liegt', wie sie in der Theophrastischen Erzählung deutlich ausgesprochen sei[1]), und findet (S. 123) in den Legenden 'den Abscheu früherer Zeitalter vor der Tötung nützlicher Tiere' zum Ausdruck gebracht. Schoemann, Griech. Alt.[4] II 528 sieht in den Gebräuchen 'eine Art Entschuldigung wegen der eigentlich für unerlaubt geltenden Tötung des Tieres'. Hermann, Gottesdienstl. Alt.[2], S. 420 glaubt, 'das Fest sollte insbesondere die Heiligkeit des Ackerstieres als des wesentlichsten Gehilfen zum Landbau symbolisch veranschaulichen'. Mannhardt, Mythol. Forschg. 70 f. meint aus dem Buphonienritus und analog scheinenden Bräuchen anderer Völker schließen zu dürfen, daß der Stier eigentlich 'eine Art göttlichen Wesens' sei, dessen 'Hinschlachtung dem frommen Gemüte des Naturmenschen freilich als eine Todsünde erscheinen mußte'. Auf die Frage, was hat Thaulon so Schlimmes verbrochen, daß er dafür in die Verbannung gehen muß, geben, wenn ich von Mannhardt absehe, dessen Deutungsversuch mich nicht überzeugt hat[2]), nur die Erklärungen von Bernays und noch unumwundener von Töpffer eine Antwort. Aber darf man denn wirklich annehmen, daß es je eine Zeit gegeben hat, wo der Grieche die Tötung eines Rindes für ein ebenso schweres Verbrechen ansah wie die eines Menschen? Wie weit müßte diese Zeit hinter der homerischen zurückliegen, wo Stieropfer den Göttern wohlgefällig sind, und wiederum wer einen Menschen erschlagen hat nur flieht, um der Rache seiner Verwandten zu entgehen? Wird überhaupt durch Zurückgehn in fernste Vergangenheit die Sache wahrscheinlicher? 'Der mehr von Viehzucht und Jagd, als von Ackerbau lebenden Urzeit war das Blutvergießen unmöglich anstößig' (v. Wilamowitz, Eur. Her.[2] XI Anm.). Aber einen Ackerstier. Hermann legt besonderes Gewicht darauf, daß es ein solcher war, und Mannhardts Deutung beruht lediglich auf dieser Voraussetzung. Das Faktum selbst wird in der Theophrastversion, derselben, die den βουτύπος zum γεωργῶν macht, überliefert. Es heißt da, daß das Rind ἀπ' ἔργου kam — vom Felde, wie

1) Das Letzte ist nicht richtig. Theophrast sagt nicht, daß die Tat das Gewissen des Mannes 'ebenso belastete, . . . wie wenn er einen Menschen getötet hätte', sondern nur ἔφυγεν ὡς ἠσεβηκώς, d. h. also, wie einer, der ein *nefas*, eine Sünde gegen das heilige Gesetz der Gottheit begangen hat.

2) v. Prott, Rhein. Mus. LII 200 bemerkt, Mannhardts Ansicht sei schon deshalb 'unhaltbar, weil das Fest gar nicht in die Ernte- oder Dreschzeit fällt'.

Bernays S. 89 übersetzt — und (II 31) daß es in alter Zeit οὐχ ὅσιον ἦν κτείνειν τὰ συνεργὰ τοῖς βίοις ἡμῶν ζῷα; endlich wird berichtet, daß man den ausgestopften Stier vor einen Pflug spannte. Vielleicht hat man dies nur getan, um ihm das Scheinleben so am täuschendsten wiederzugeben, wie man etwa ausgestopfte Vögel auf einem Ast sitzen, oder einen ausgestopften Fuchs ein Huhn im Maule tragen läßt. Darüber läßt sich verschieden urteilen; ich glaube selbst, daß ursprünglich an einen Ackerstier gedacht ist, namentlich da es in alter Zeit Regel gewesen sein wird, jedes Rind zur Feldarbeit zu benutzen, nur meine ich, daß von der Scheu, gerade das Tier, das dem Menschen gewissermaßen als Individuum nahe stand, zu töten, in der uns überlieferten Sage nichts zu finden ist. Es ist wahr, im allgemeinen galt ja auch sonst der Brauch, Ackerstiere nicht zu opfern[1]); ich glaube allerdings weniger aus sentimentalen Gründen, wenn ich so sagen darf, als weil das Fleisch zu zäh, und vor allem weil die Tiere zu wertvoll waren, aber Ausnahmen sind doch vorgekommen (vgl. meine Kultusaltt.[2] 109), und wie es scheint gerade auch in alter Zeit. Wenn bei Homer (γ 383, K 292 vgl. Z 93) Athena eine βοῦν ἀδμήτην, ἣν οὔ πω ὑπὸ ζυγὸν ἤγαγεν ἀνήρ, erhalten soll, so ist solch ein Opfer gerade dieser Göttin angenehm; andern Göttern hat man also auch zum Ackern benutzte Rinder geopfert. Aber mag die Tötung eines Pflugstieres wirklich als etwas nicht nur dem Gefühl Widerstrebendes, mag sie als etwas Schlimmes oder Unerlaubtes angesehn worden sein, nimmermehr kann sie dem Morde gleich geachtet und mit Verbannung bestraft worden sein.[2]) Und wenn nun das Vergehen lediglich darin bestand, daß der getötete Stier ein Plugstier war, dann brauchte man später bei der legitimierten Wiederholung des Opfers am Dipolieenfeste ja nur andere Rinder zu opfern, und alles war in Ordnung und ein Gericht über den Mörder ganz unmotiviert.

Mit Recht von diesen Erklärungen unbefriedigt hat H. v. Prott im Rhein. Mus. LII 187 ff. eine neue zu begründen versucht. 'Der Stier ist an die Stelle eines Menschen getreten ... In alter Zeit ist dem Stadtschirmer Athens ein Mensch erschlagen und in eine Grube geworfen worden. Der

1) Von einem in Phrygien geltenden Gesetz erzählt Nicol. Stob. 44, 41: ἐὰν δέ τις παρ' αὐτοῖς γεωργικὸν βοῦν ἀποκτείνῃ ἢ σκεῦος τῶν περὶ γεωργίαν κλέψῃ, θανάτῳ ζημιοῦσι. Aber das ist doch wohl zu verstehn: einem andern den Ochsen tötet. S. auch Laert. Diog. VIII 20 und Diels Vorsokr. 29.

2) Selbst die attischen Moralphilosophen (vgl. Töpffer 157) lassen den Priester freiwillig in die Verbannung gehen (Teophr. bei Porph. II 29). Vgl. Mannhardt a. a. O. 70: 'Wie man auf den Gedanken gekommen sein sollte, dem Zeus das arbeitende Zugtier etwa als die wertvollste Habe zu bringen, und dann doch dieses Opfer als Frevel zu betrachten, ist nicht ersichtlich.'

Priester muß mit Blutschuld beladen fliehen, die Tat wird im Prytaneion untersucht ... Als für das Menschenopfer wie in so vielen Fällen das Tieropfer eintritt, dauert die alte Sitte in Athen fort, der Stier wird als Mensch behandelt' (202).

Zweifellos ist: auf der Burg von Athen stand ein uralter Opferaltar des Zeus Polieus. An ihm tötete nach der Erzählung des Pausanias I 28, 10 ein βουτύπος, als Erechtheus König war, einen ersten Stier. Dasselbe wird anderweitig überliefert. εἰς ὑπόμνησιν τοῦ πρώτου φονευθέντος βοὸς ἐν ἀκροπόλει begeht man in Athen Buphonien, sagen die Scholien zu Aristoph. Wolk. 985; βοῦν δὲ Δίομος ἔσφαξε πρῶτος, ἱερεὺς ὢν τοῦ Πολιέως Διός Porphyrios De abst. II 10. Was wurde vorher auf dem Altar geopfert, was für Opfergaben verlangte der Kult? Porphyrios II 10 sagt: τῶν Διιπολίων ἀγομένων καὶ παρεσκευασμένων κατὰ τὸ πάλαι ἔθος τῶν καρπῶν, ὁ βοῦς προσελθὼν ἀπεγεύσατο τοῦ ἱεροῦ πελανοῦ. Bei Paus. I 24, 4 liegen κριθαὶ μεμιγμέναι πυροῖς auf dem Altar, und der Stier frißt von den σπέρματα; πελανός oder πόπανον[1]) nennen Schol. Aristoph. Fried. 419, Wolk. 985, Hesych u. Διιπόλια und Βουφόνια, Suid. u. Βουφόνια und Θαύλων, Schol. Arat. 132 (Rhein. Mus. LXIV 477); πελανὸν καὶ ψαιστά Porph. De abst. II 30. Also lauter unblutige Opfergaben. Dasselbe bezeugt die von Suidas erklärte sprichwörtliche Redensart Διὸς ψῆφος· τάττεται δὲ ἡ παροιμία ἐπὶ τῶν ἱερῶν καὶ ἀθίκτων. Berühren, d. h. fressen konnte der Stier nur Körner oder Gebäck. Am meisten Gewicht aber lege ich auf Hesych. u. Διὸς θᾶκοι· φασὶ δὲ ἐν τῇ τῶν Ἀθηναίων διαψηφίσει, ὅτε ἠμφισβήτει Ἀθηνᾶ καὶ Ποσειδῶν, τὴν Ἀθηνᾶν Διὸς δεηθῆναι ὑπὲρ αὐτῆς τὴν ψῆφον ἐνεγκεῖν καὶ ὑποσχέσθαι ἀντὶ τούτου τὸ τοῦ Πολιέως ἱερεῖον πρῶτον θύεσθαι ἐπὶ βωμοῦ. Es ist klar, daß diese Worte sich auf dieselbe Sage beziehen wie die Suidasnotiz u. Διὸς ψῆφος. Hier ist also gar nicht von den Buphonien die Rede, und ein ganz anderer Mythos bezeugt: Ehe man am Altar des Polieus blutige Opfer einführte, hat man ihm daselbst unblutige dargebracht. v. Prott (Burs. Jahresber. LII, 1899, III, S. 122) meint freilich: 'damit scheint an sich schon die Einführung des ganzen Kults überhaupt angedeutet zu werden. Sicher wird dies, wenn man die augenscheinlich hiermit zu verbindende Nachricht hinzunimmt, daß Kekrops, einer der Richter des Wettstreites, den ersten Stier geopfert habe (Euseb. II 26 Schoene: Κέκροψ πρῶτος βοῦν ἐθυσίασε καὶ Ζῆνα προσηγόρευσεν), denn Kekrops kann nur dazu da sein, um einen neuen Kult einzuführen, nicht um einen noch älteren (unblutigen) Kult umzugestalten'. Sehen wir aber

1) Über die Verwechslung beider Ausdrücke s. S. 67 f., Schol. Eur. Hipp. 146, Or. 220, Paus. VIII 2, 3 u. a.

auch davon ab, daß alle die anderen Stellen nichts davon wissen, ja damit unvereinbar sind, daß Pausanias VIII 2, 3 direkt das Gegenteil sagt: Κέκρωψ . . . Δία ὠνόμασεν Ὕπατον πρῶτος und verbot alle blutigen Opfer – diese Annahme entzieht der ganzen Zeremonie die Ratio. War das Stieropfer ursprünglich, so mußte man nicht die Wiederholung, sondern das Unterlassen als Sünde empfinden und bestrafen, und Athena verspricht nicht die erste θυσία, sondern das erste ἱερεῖον auf dem beim Streit um die Polis doch wohl schon vorhandenen Altar darzubringen, also ein Tier. Man darf sich demnach über die durch die Suidasstelle überlieferte 'antike Hypothese' nicht leicht hinwegsetzen, gerade daß sie 'zu den übrigen Sagen nicht stimmt' (201), verleiht ihr besondere Beweiskraft. Dergleichen Altäre sind bekanntlich nicht so selten; man nannte sie βωμοὶ ἄπυροι. Porph. De abst. II 29 erwähnt ihrer mehrere, ich erinnere hier nur an den des Apollon Genetor in Delos, wo wir genau die Opfergaben finden, denen wir in Athen begegneten: πυροὺς καὶ κριθὰς καὶ τὰ πόπανα μόνα τίθεσθαι ἄνευ πυρός (Laert. Diog. VIII 13. Vgl. Lobeck, Agl. 1083).

Ich komme zu der Schuld des Priesters, denn ein ἱερεύς ist auch der βουφόνος oder βουτύπος, der den Stier erschlägt (197 A. 2). v. Prott sieht nur eine Möglichkeit, Schuld und Anklage zu erklären: 'der Stier ist an die Stelle des Menschen getreten. Dann ist die ganze Entwicklung verständlich' (202). Es ist dieselbe Auffassung, zu der auch Schoemann, Griech. Altt.[3] II 253 sich zu bekennen schien, der allerdings den Ausdruck sehr vorsichtig wählt. Sind meine bisherigen Ausführungen richtig, so wäre also auf ein ursprünglich unblutiges Opfer ein Menschenopfer, darnach das Stieropfer gefolgt. Denn zuerst ein Menschenopfer, dann statt seiner ein Fruchtopfer und für dieses wieder ein Tieropfer wird niemand annehmen wollen; Menschenopfer werden nicht durch Getreidekörner und Kuchen ersetzt. Wie mißlich aber auch die erste Annahme ist, bedarf nicht der Ausführung.

v. Prott fährt fort: 'der Stier wird ermordet und begraben, ist τεθνεώς' (202). Hat βουφόνος wirklich die prägnante Bedeutung 'Stiermörder'? v. Prott führt selbst (188 A. 1) die Stellen an, wo βουφόνος, βουφονεῖν sonst vorkommt. Il. Η 466 heißt es: βουφόνεον δὲ κατὰ κλισίας καὶ δόρπον ἔλοντο. Im Hymnos in Merc. 436 schilt Apollon den Knaben Hermes βουφόνος, Aisch. Prom. 531 finden wir für Opfer die Bezeichnung ὅσιαι θοῖναι βουφόνοι, Diod. IV 12 und Simonid. bei Athen. X 456 D wird das Beil βουφόνος genannt.[1]) Ebenso allgemein heißt Apoll. Rhod. II 91 und

1) Der Stamm ΦΕΝ bedeutet überhaupt nicht 'morden', sondern 'gewaltsam töten', z. B. im Kampfe, wie noch bei Homer so oft. σφάττειν heißt 'das

IV 468 βουτύπος Stieropferer, wie auch Suidas erklärt βουτύπος· βουθύτης, ὁ τοὺς βοῦς βάλλων πελέκει, und nicht anders das Etym. M. 210, 18. Dann steht bei Pausanias I 28, 10 ἔκτεινε βοῦν, im Schol. Aristoph. Wolk. 985 φονευθέντος βοός, ἀπέκτεινε auch in der gleichfalls auf Androtion zurückgehenden Suidasnotiz u. Βουφόνια, desgl. u. Θαύλων und bei Porph. De abst. II 10. Nun ist aber an all diesen Stellen von dem ersten βουφόνος die Rede, der den Stier an dem für unblutige Opfergaben bestimmten Altar — opferte? nein tötete. Sowie das Blutopfer sanktioniert ist, heißt es nicht mehr κτείνειν sondern θύειν (wie im Schol. zu Il. C 483 ungenau schon von Thaulon). So in den Scholien zu Aristoph. Fried. 419, Wolk. 985, Hesych. u. Διιπόλια, Etym. M. 210, 31. Von dem Begraben des Stiers ist nur in der Sopratoslegende die Rede, die bei Porph. II 29 vorliegt und auf Theophrast zurückgeht, und die v. Prott (104 f.) nicht auf Athen, sondern auf einen ionisch-delischen Kult beziehn will. Hier steht θάπτει βοῦν. Das wird ja sonst wohl von Leichnamen gesagt, und man dürfte κατορύττει erwarten. Aber der Ausdruck ist wie das vorhergehende τελευτήσαντος τοῦ βοός offenbar schon beeinflußt durch das gleich folgende Orakel: ἀνεῖλεν ἡ Πυθία . . . τὸν φονέα τιμωρησαμένων καὶ τὸν τεθνεῶτα ἀναστησάντων ἐν ᾗπερ ἀπέθανε θυσίᾳ, λῷον ἔσεσθαι γευσαμένοις τε τοῦ τεθνεῶτος καὶ μὴ κατασχοῦσιν.[1]) Man sieht, warum hier von einem τεθνεώς die Rede ist, das Orakel will dunkel bleiben, und v. Prott selbst bemerkt (199), mit dem Ausdruck φονέα scheine dunkel auf das Beil hingedeutet zu werden. — S. 201 heißt es dann, 'jedes Wort der Legenden zeigt', daß dem Priester Mord vorgeworfen wird. Ich finde die vermeintlichen Spuren freilich wieder lediglich in der Theophrastischen Legende. Σώπατρος νομίσας τῆς περὶ αὐτὸν δυσκολίας

Wehrlose niederstoßen oder abschlachten'; ein so starkes Tier aber wie einen Ochsen oder Stier wird man in alten Zeiten nicht ohne Mühe abgetan haben, das beweist auch die vorsichtige Art, wie man damals Rinder schlachtete (s. S. 114). Vgl. auch α 108 βοῶν οὓς ἔκτανον αὐτοί und Γ 375 βοὸς ἰφι κταμένοιο.

1) An κατασχοῦσιν hat bereits Reiske Anstoß genommen (in der De Rhoerschen Porphyr.-Ausg. 1767, S. 156 A. 10). Er schiebt τὸν φονέα zwischen καί und μή ein. Bernays S. 183 bemerkt mit Recht, daß das in diesem Zusammenhang unverständlich ist. Er selber erklärt das Wort für korrupt und läßt es unübersetzt, um nicht 'Unsicheres vorzubringen'. Hercher übersetzt *si non obtinuissent*, was keinen Sinn gibt. Auch ich dachte zuerst an eine Änderung. καθαγιοῦσιν, was der Bedeutung nach vortrefflich paßte (vgl. Plut. Conj. praec. 27), lag nahe, aber dann mußte auch γευσομένοις geschrieben werden. Nun findet sich aber κατέχειν = *abstinere* auch sonst: Dio Chrysost. 2, p. 424 τῶν θηρίων ἃ οὐ δύναται κατέχειν ἑτέρων ἐμπιπλαμένων τε καὶ ὀχευόντων, Plut. Artax. 15 εὖπεν οἶν μὴ κατασχών.

ἀπαλλαγήcεcθαι ὡc ἐναγοῦc ὄντοc. Aber ἐναγής ist durchaus nicht nur der mit Mord Belastete. Der Schwörende z. B. macht sich ἐναγής, wenn er falsch schwört (Soph. O. T. 657), wer einen Toten unbeerdigt liegen läßt, desgleichen (Soph. Ant. 256 mit Schol.), warum nicht, um hier sogleich etwas vorauszunehmen, wer sich eines Kultfrevels schuldig macht wie die Besudlung eines βωμὸc ἄπυροc mit Blut es sein würde?[1]) Es ist eine ἀcέβεια, und Sopatros φυγὴν δὲ ἑκούcιον ἀράμενοc ὡc ἠcεβηκὼc ἔφυγεν. Weiter finde ich keine einzelnen Ausdrücke, die auf eine Blutschuld des Priesters hinweisen, auf seine Flucht über die Grenze oder nach Kreta und auf die Anklage werde ich später zu sprechen kommen.

Sehen wir zunächst, welche Konsequenzen (oder Inkonsequenzen) v. Protts Annahme von einem Menschenopfer hat, an dessen Stelle später das Stieropfer getreten sei. Es wird auf dem Altar des Zeus Polieus auf der Burg dargebracht. Aber Menschen hat man nicht an heiligen Altären innerhalb der Stadtmauern geopfert. Die φαρμακοί bei der alten Thargelienfeier führt man hinaus, oder man stürzt die Fluchbeladenen vom Felsen ins Meer, wie in Leukas, ja man zieht zu großen Sühnopfern hinaus ἔξω τῆc πόλεωc, wie bei den Diasien, errichtet besondere Altäre, um Sühnopfer darauf zu verbrennen, wie bei der Säkularfeier in Rom Achaico ritu, die Burg ist nicht der Ort für solche Opfer. — Der Stier hat eine Schuld. Er hat sich am Eigentum des Gottes vergriffen, und deshalb wird er getötet. Bei dem Menschen sollte man eine ähnliche Verschuldung voraussetzen, aber das geht nicht an. Warum die ganze Zeremonie? warum opfert man nicht wie an anderen Orten, wo Menschenopfer abgeschafft werden, auch hier einfach eine Ziege oder einen Widder? Und ein Sühnopfer mußte es natürlich sein. Davon ißt man aber nicht. Das nimmt denn auch v. Prott für die athenischen Buphonien an, im Gegensatz zu dem in der Sopatroslegende geschilderten, nach seiner Meinung ionischen Kult, wo ausdrücklich das Speiseopfer bezeugt ist (ἐγεύcαντο τοῦ βοὸc πάντεc). ‘Was geschah mit dem Stier? ... Er wurde in die Grube geworfen, wie Sopatros ihn begräbt’ (198). Wohl verstanden, nicht das erste Mal, sondern bei der alljährlich wiederholten Zeremonie am Dipolieenfeste. v. Prott schließt dies aus einer Hesychiosglosse, ‘deren richtige Ergänzung von Töpffer angebahnt’ also lautet: βουτύπον· πυθμὴν Ἀθήνηcι ἐκαλεῖτο [οὗ τὸν βοῦν ἔκτεινεν ὁ βουτύποc ὁ] ἐκ τοῦ Θαυλονι-

1) Ein Dekret aus Gambreion in Mysien bestimmt, daß alle, die sich gegen die dort erlassene lex sacra vergehen, zehn Jahre lang von sämtlichen Festopfern ausgeschlossen sein sollen; also eine Strafe, wie sie auch andere ἐναγεῖc treffen würde (Dittenberger, Syll. 879).

δῶν γένους καθιστάμενος. Die Wiederherstellung mag gelungen sein, aber wir bekommen damit immer nur eine Bodenvertiefung, neben der der Stier getötet wurde, und Pausanias weiß von einem Vergraben des getöteten Tieres nichts. Auch versteht man nicht recht, wozu dann überhaupt der Altar. Warum nicht auch eine χαλκῆ τράπεζα, wie in der Sopatroslegende? Noch mehr Schwierigkeiten macht der angeblich ionische Kult. 'Hier ändert sich ... die Form zum zweiten Mal, und aus dem Sühnopfer wird ein Speiseopfer' (203). Und v. Prott findet es 'durchaus folgerichtig, daß hier nicht mehr das Beil, mit dem bei einem Speiseopfer das Tier nur betäubt wird, sondern das Messer, das dem Tier mit dem Blut zugleich die Seele entzieht, verurteilt wird' (203). Aber wo ist je von einem solchen Unterschied zwischen Speise- und Sühnopfer die Rede? Wenn bei einem dieser Opfer das Messer wichtiger ist, könnte es nur beim Sühnopfer sein. Für dieses ist der Ausdruck ἐντέμνειν technisch, d. h. den Hals durchschneiden; Menschen sind wohl überhaupt nur mit dem Messer geschlachtet worden (Eur. Hek. 567). Danach müßte man das Messer gerade in dem älteren Kult, dem Sühnopfer, erwarten. Der Grund, warum hier (und Ael. Var. hist. VIII 3) das Messer verurteilt wird, ist ein anderer. v. Prott meint (S. 200), in der Sopatroslegende flieht der βουτύπος nicht. Daß alle anderen συνεργοί, die ὑδροφόροι, die ἀκονήσαντες usw. vor Gericht gestellt werden, nur der βουτύπος nicht, geschehe 'vielleicht mit Recht, denn das Beil spielt ja hier eine ganz nebensächliche Rolle' (194). Die Flucht des ersten Stiertöters Sopatros ist bezeugt, wir müßten also annehmen, daß der spätere Kult von dem ersten Vorgang, den er doch wieder in Erinnerung rufen soll, in dem wichtigen Punkte abweicht, daß der βουτύπος nur das erste Mal flieht, später nicht mehr (200). Wie aber ist dann zu erklären, daß nur er nicht vor Gericht zitiert wird? Spielt er wirklich die untergeordnete Rolle, ist er weniger wichtig als die ἀκονήσαντες, der ἐπιδοὺς τὸν πέλεκυν und die andern? Als nach der Anweisung des Orakels Sopatros aufgesucht wird, und er die Wiederholung des Blutopfers unter Beteiligung aller fordert, ist man nur um den πατάξας in Verlegenheit (190), und er erbietet sich dann selber, das Beil auf das Haupt des Stieres zu schwingen: es ist nicht zu leugnen, auch in dieser Legende ist er die Hauptperson. Dann ist aber auch sicher, daß er nach Vollbringung der Tat flieht wie das erste Mal, so alle andern Male, er müßte sonst unbedingt auch vor Gericht stehn. Aber das Beil. Ja der Fliehende wird es mitgenommen haben, und deshalb verurteilt man das Messer. Das scheint mir die einfachste Erklärung; wer sie aber nicht gelten lassen will, kann sich nach dem Verlauf der

Verhandlung dennoch das Verfahren erklären. Wir sehen, daß der Reihe nach alle Personen beschuldigt werden, nach dem ἐπιδοὺς τὸν πέλεκυν der ἐπισφάξας, wie natürlich, da der πατάξας nicht da ist. Dieser kann die Schuld auf keinen andern mehr schieben, da beschuldigt er das Messer, mit dem er hantiert hat. – Aber anderes scheint die Vermutung des Menschenopfers zu bestätigen. 'Sollte nicht Pausanias mit den Worten ᾧ τὰ καθεστηκότα ἐς τὴν θυσίαν γράφων τὴν ἐπ' αὐτοῖς λεγομένην αἰτίαν οὐ γράφω eine dunkle Geschichte andeuten, wie er es ähnlich bei der Erwähnung des Kultes des Zeus Lykaios (VIII 38, 7) macht?' (203). Aber viel ähnlicher macht er es II 17, 4; II 37, 6; II 13, 4; IX 25, 6 und überall, wo er von mystischen Kulten spricht. Und 'der sonderbare Brauch, den der Perieget beschreibt, genügt vollständig, um das Fest als μυστήρια im antiken Sinn (Κεντριάδαι· τῶν περὶ τὰ μυστήρια) zu bezeichnen' (203). Sicher, wie schon der Ausdruck δρῶσιν[1]) beweist. 'Viel wichtiger aber ist, daß es zu dieser ganzen Kultentwicklung eine genaue Parallele gibt. Aelian erzählt Hist. an. XII 35 folgendes: Τενέδιοι τῷ ἀνθρωποῤῥαίστῃ Διονύσῳ τρέφουσι κύουσαν βοῦν, τεκοῦσαν δὲ ἄρα αὐτὴν οἷα δήπου λεχὼ θεραπεύουσι, τὸ δὲ ἀρτιγενὲς βρέφος καταθύουσιν ὑποδήσαντες κοθόρνους. ὅ γε μὴν πατάξας αὐτὸ τῷ πελέκει λίθοις βάλλεται δημοσίᾳ καὶ ἔστε ἐπὶ τὴν θάλατταν φεύγει, und Porphyrios (De abst. II 55) bestätigt, daß dies in alter Zeit ein Menschenopfer war' (203). Es bedarf dies freilich keiner ausdrücklichen Bestätigung, die Sache selbst spricht deutlich genug. In ähnlichen Fällen schmückt man anderswo eine Ziege wie eine Jungfrau und führt sie zum Opfer, wirft Puppen ins Wasser, vergießt Menschenblut, ohne daß der Mensch getötet wird, aber die Parallele beschränkt sich hier auf die Flucht des Priesters, die sich übrigens unter wesentlich verschiedenen Umständen vollzieht. Daß sich aber in der Erzählung des Athenaios X 456 C: οἱ δέ φασιν ἐν Ἰουλίδι τὸν τῷ Διονύσῳ θυόμενον βοῦν ὑπό τινος τῶν νεανίσκων παίεσθαι πελέκει. πλησίον δὲ τῆς ἑορτῆς οὔσης εἰς χαλκεῖον δοθῆναι τὸν πέλεκυν 'Zug für Zug das aus dem Zeuskult Bekannte wiederholt' (204), kann ich nicht finden.

1) Vgl. Hesych. u. βούτης; Paus. II 12, 1; II 37, 5; Schol. zu Soph. O. K. 489; Friedländer, Lobecks Briefwechsel 176 und Töpffer, Att. Geneal. 151. Ob aber die Änderung Töpffers (153) im Scholion Aristoph. Wolk. 985 (= Suid. u. Βουφόνια) Βουφόνια παλαιὰ ἑορτή, ἣν φασι ἄγεσθαι μετὰ τὰ μυστήρια in μετὰ μυστηρίων das Richtige trifft, ist die Frage. Es kann eine Verwechslung mit den Diasia vorliegen, wie Bekker Anecd. 91 Διισωτήριον καλοῦσιν Ἀθήνησι τὸν ναὸν τοῦ Σωτῆρος Διός. Διπόλια γοῦν καλεῖτο ἑορτή. Θουκυδίδης δὲ Διάσια καλεῖ τὴν ἑορτήν. Und Suid. u. Διιπόλια· τὰ λεγόμενα Διάσια. ἑορτὴ οὕτως ἐλέγετο, διότι τῷ Πολιεῖ Διὶ ἐθύετο. Die Diasia aber fallen auf den 23. Anthesterion gleich nach den kleinen Mysterien in Agrai.

Daß der Jüngling, der den Opferstier des Dionysos mit dem Beil niederschlagen soll, dies vor dem Feste schärfen läßt, ist ebenso natürlich, wie daß ein Arbeiter, ehe er ans Mähen geht, seine Sense schleift. — Auch die übereinstimmende Form des Doppelbeiles auf Münzen von Tenedos und auf dem Relief der Panagia Gorgopiko (203) kann nichts beweisen. Doppelbeile sind häufig genug. Agamemnon wird damit erschlagen (Berl. Vasen, Furtwängler 2301), Klytaimnestra schwingt es gegen Orestes (Berl. Vasen 2184, Baumeister Denkm., S. 1113. Vgl. Robert, Bild und Lied 150ff.), die Amazonen führen es (Baumeister 60f.), und auch sonst kommt es nicht selten vor (s. z. B. Arch. Ztg. 1883, Taf. XVII). Wenn die Form auf der Münze von Tenedos ein wenig abweicht, so liegt das wohl daran, daß wir es hier mit einer Stilisierung zu tun haben.[1])

So scheint mir nichts dafür zu sprechen, daß am Fest des Zeus Polieus ursprünglich ein Mensch, später ein Sühnopfer geblutet habe.

Es kann sich nur um ein Speiseopfer handeln. Glücklicherweise können wir trotz der Dürftigkeit der Überlieferung mehr als einen indirekten Beweis führen. Der Scholiast zu Arat. 132 erklärt die Worte πρῶτοι δὲ βοῶν ἐπάσαντο ἀροτήρων: οἱ ἀρχαῖοι ἐφυλάττοντο τοὺς ἐργάτας βοῦς καθιερεύειν ... ἀσεβὲς γὰρ ἦν τὸν ἀρότην βοῦν φαγεῖν. πρῶτοι δὲ Ἀθηναῖοι ἐγεύσαντο τῶν τοιούτων βοῶν, ἐπεί ποτε βοῦς θυσίας ἀγο-⟨μένης πόπαν⟩ον[2]) κατέφαγεν (H. Schoene, Rhein. Mus. LXIV 477). Schon Lobeck, Agl. 677 hat gesehn, daß diese Worte sich nur auf die Buphonien beziehen können, und ich messe diesem Zeugnis eine größere Bedeutung bei, als v. Prott S. 198 A. 2 ihm zugestehn will. Sodann die Sprache der anderen Quellen. ἱερεῖον πρῶτον θύεσθαι ἐπὶ βωμοῦ heißt es bei Hesych. u. Διὸς θᾶκοι. Für ein Menschenopfer darf nur ein σφάγιον eintreten, kein ἱερεῖον, wie Menschenopfer selbst σφάγια sind. Schol. Aristoph. Fried. 419: Διπόλεια δὲ ἑορτὴ Ἀθήνηςιν, ἐν ᾗ Πολιεῖ Διὶ θύουςιν, Schol. Aristoph. Wolk. 985: Βουφόνια παλαιὰ ἑορτή, ὅτε καὶ βοῦν θύουςιν ... καὶ τούτου χάριν βοῦν θύουςιν ἐν τοῖς Διιπολείοις. Hesych. u. Διιπόλια· ἑορτὴ Ἀθήνηςι, ἀπὸ τοῦ Πολιεῖ Διὶ θύειν Ἀθηναίους κτλ. Etym. M. 210, 31 Βουφόνια· ἑορτή τις παρὰ Ἀθηναίοις, ἐν ᾗ πολλοὶ ἐθύοντο βόες. Für ein Opfer, wie es v. Prott annimmt, ist der allein richtige Ausdruck σφαγιάζεσθαι. Daß er sich in keinem der trefflichen, voneinander unabhängigen Zeugnisse, die zum Teil auf die besten Gewährsmänner zurückgehn, findet, sondern überall θύειν steht, ist ein vollgültiger Beweis, daß es sich um ein Speiseopfer, eine θυσία,

1) Hierüber und über ähnliche wappenartige Doppelbildungen, auch auf der Kehrseite derselben Münze, s. E. Curtius, Ges. Abh. II 106.

2) Ich würde die Ergänzung ⟨πελαν⟩όν vorziehen.

handelt, wie denn auch Pausanias, der die Termini sehr streng anwendet, θυcία hat.

Ehe ich weiter gehe, ist es nötig, das Verhältnis von Dipolieen und Buphonien festzustellen. v. Prott faßt das erste wichtige Ergebnis seiner Quellenuntersuchung in die Worte zusammen: 'die hierin mit Androtion übereinstimmende Diomoslegende schildert die Umwandlung der unblutigen Dipolieen in ein blutiges Opferfest, wie denn in Athen die βουφόνια nur ein Teil der Διπόλια sind, die Sopratoslegende schildert die Entstehung der Buphonien' (193). S. 197 heißt es dann noch bestimmter: 'Man erkennt hier (bei Ael. Var. hist. VIII 3) noch deutlich aus den Worten Διιπόλια τὴν ἑορτὴν καλοῦcι καὶ Βουφόνια, daß zwei Berichte über zwei Feste zusammengeworfen sind' (vgl. S. 200 oben). Es bezeichnet aber Buphonien nichts anderes als eine am Dipolieenfeste übliche Zeremonie (s. Töpffer a. a. O. 149). Das geht aus den Worten des Aristophanes Wolk. 984 f. selbst hervor und ist auch ganz richtig von den Scholiasten verstanden und interpretiert worden. 'Jenen nirgends genügend hervorgehobenen Hauptunterschied zwischen beiden Legenden' (193) kann ich also nicht anerkennen, und die Gegenüberstellung ist mir nicht verständlich: 'Umwandlung der unblutigen Dipolieen in ein blutiges Opferfest' ist identisch mit 'Entstehung der Buphonien'. So erklärt sich von selbst eine Abweichung in den Überlieferungen, die zum Teil πολλοὺc βοῦc (Etym. M. 210, 31; Bekker, Anecd. 221, 21) oder βοῦc erwähnen, zum Teil von einem Stier sprechen (außer Pausanias Suid. u. Βουφόνια, Hesych. u. Διιπόλια). Bei der dem größeren Opfer vorangehenden Zeremonie der Buphonien wurde ein Rind unter den geschilderten Umständen geopfert, darnach aber andere in der bei allen Opfern üblichen Weise.

Ich habe es bereits ausgesprochen, wie meiner Ansicht nach die Entstehung der Zeremonie zu erklären ist. Man verwandelte einen unblutigen Kult in einen blutigen, und Sage und Überlieferung hielt diese Tatsache fest. Das war eine Neuerung, die der Erklärung und Rechtfertigung bedurfte. In der Theophrastischen Version beruft man sich auf die Anordnung des delphischen Orakels, und es entspricht durchaus der sonstigen Gewohnheit, daß man zu solch einer Änderung seine Genehmigung einholte. Und nicht nur die Legende, sondern eine dauernd festgehaltene Zeremonie erinnert an die Aufhebung des alten und die Einführung des neuen Kultes. Der Priester, der den ersten Stier am Altar des Zeus Polieus erschlagen hat und Jahr für Jahr am Dipolieenfeste den ersten erschlägt, muß fliehen. Diese spätere φυγή ist eingetreten für die erste, die Verbannung, in die der βουφόνος freiwillig oder unfreiwillig (Θαύλων φυγαδευθείc Schol. zu Il. C 483) ging. Ich habe schon gesagt, daß auch

ich mir 'eine Urzeit, welche die Tötung eines Tieres als Mordsünde empfand, nicht vorstellen kann' (v. Prott 200); muß es denn aber das Bewußtsein, einen Mord begangen zu haben, oder eine dem Morde gleich geachtete Schuld sein, was ihn in die Verbannung trieb? Man denke sich die Fabel nur als Tatsache: Ein Kultbeamter des Zeus Polieus besudelt den heiligen Altar des Gottes, der nur für ἀγνὰ θύματα (vgl. Plato Leg. 782 C. Poll. I 26 usw.) bestimmt ist, mit Blut. Er muß Strafe gewärtigen, vermutlich die Todesstrafe, was ist natürlicher, als daß er das unselige Beil fortwirft und flieht? Er hat sich schwer an dem Gotte versündigt, wie er selbst fühlt, er darf ihm, er darf seinen Mitbürgern nicht eher wieder nahen, als bis er gereinigt ist, denn auch sich selbst hat er durch die Tat befleckt. Daß die Sopatroslegende und die (nach v. Prott S. 199) 'handgreiflich durch sie beeinflußte' Überlieferung im Schol. zu C 483 den Täter nach Kreta gehen lassen, ist auch zu verstehn. Denn auf Reinigungen versteht man seit uralten Zeiten sich nirgends besser als im Vaterlande des Epimenides. Nach der Schilderung des Pausanias haben wir uns die Zeremonie so vorzustellen, daß der Stier, in die Nähe des Altars gebracht, sich selbst überlassen wird, von den Körnern frißt und vom βουφόνος erschlagen wird, der darauf das Beil fortwirft und sich davon macht. Jetzt erst sieht man, was geschehen ist: das Opfertier getötet, der Altar entweiht. Aber der unbekannte Täter ist entflohen (vgl. S. 198 f.). Was soll man tun? Man nimmt das Beil, mit dem die Tat ausgeführt worden ist, und eilt damit nach dem Prytaneion zum obersten Wächter über Gesetz- und Rechtmäßigkeit des Kultus, dem Archon Basileus, und klagt ihm, was geschehen.

Es ist richtig, am Prytaneion fanden nur Verhandlungen über φόνος ἄδηλος und über ἄψυχα statt, die den Tod eines Menschen verursacht hatten, man sollte also denken, der ursprüngliche Klagegrund sei der Vorwurf des Mordes gewesen, aber in Wirklichkeit kam es darauf hinaus, daß das ἄψυχον verurteilt wurde; also war der Basileus der zuständige Richter und das Prytaneion die gegebene Stätte. Dabei beruhigte man sich, das Verfahren war ja schließlich ganz gesetzmäßig, und den Widerspruch vertuscht das Wort βουφόνος. Man interpretiert den harmlosen Ausdruck Stiermörder, und der Doppelsinn hilft weiter aus der Verlegenheit: βουφόνος ist das Beil so gut wie der Priester (Simonid. Frgm. 172 Brgk., Diod. IV 12), und das Beil zu verurteilen stand nur dem Basileus am Prytaneion zu. Damit war in diesem Fall aber zugleich das Urteil ἀσεβείας gesprochen, und γραφαὶ δὲ λαγχάνονται πρὸς αὐτὸν (sc. τὸν βασιλέα) ἀσεβείας (Aristot. Pol. Ath. 57), also auch da waltet der Basileus nur seines Amtes. Ein 'Wechsel der Klage' (v. Prott 201) fand

also gar nicht statt, nur eine Vermischung. Die ist aber hier, wo es sich doch lediglich um den Schein handelt, wahrlich nicht auffallender als das sonstige Verfahren. Man mußte sich ja über schwerere Widersprüche hinwegsetzen: wenn das Blutopfer an dem einmal mit Stierblut befleckten Altar sanktioniert war, wie es das tatsächlich war, wie war dann überhaupt noch eine Klage zu begründen? Und sind die Kläger selbst nicht mitschuldig als συνεργοί, oder weil auch sie von dem Fleisch gegessen haben? Es ging nicht anders, weil der Ritus die feste Form gefunden hatte und das bestehende Zeremoniell zu der Fiktion zwang, als sei auch jetzt noch etwas Unrechtes geschehen. Wenn es nun aber niemals eine Zeit gegeben hat, wo die Tötung eines Stieres als Mord angesehn wurde – es ist übrigens bemerkenswert, daß nur die Theophrastische Version, die Blutopfer nicht genug verdammen kann, und die mit ihr auch in der Verurteilung des Messers übereinstimmende Schilderung bei Aelian Var. hist. VIII 3 von einer Mordklage sprechen – wenn man vor alters vor der Tötung von Ackerstieren womöglich noch weniger Scheu empfand als später, worin hat denn das Unrecht bestanden? Denn irgendeine Versündigung muß man doch annehmen, sonst wäre das Ganze ja völlig unbegreiflich. Es wird schwer eine andere Schuld zu finden sein als die, daß ein zu unblutigen Opfern bestimmter Altar durch Blut befleckt wurde, d. h. daß man bei einem Fest, das vorher in einfachster Weise begangen wurde, Tieropfer und Volksspeisung einführte, und dies Faktum durch einen Brauch, der sich auf ein Orakel oder den Willen und das Versprechen der Burggöttin berief, entschuldigte und erklärte.

Es gab in Lindos auf Rhodos, das sich auch sonst auf seine ἄπυρα etwas zu gute tat (Pind. Ol. VII), einen Brauch, den ich schon früher mit den athenischen Buphonien verglichen hatte (Kultusaltt.[2] 216, 11): man opferte dort dem Herakles Ackerstiere unter Verwünschungen (Conon narr. 11. Apollod. II 118 Wagn.); nun bemerkt auch v. Wilamowitz (Eur. Her.[2] XI Anm.) dazu: 'Wenn wir hören, daß des Herakles Verzehren des Pflugstieres in Lindos zur Motivierung der Flüche erzählt wird, unter denen man ihm opfert, so verrät sich der Inhalt der Sage: das Stieropfer erschien als Frevel, weil kein Blut vergossen werden soll. Herakles spielt eine Rolle wie Thaulon in Athen.'

XXVIII. ΒΟΥΣ ΕΒΔΟΜΟΣ

Es war in Griechenland seit alter Zeit Sitte, daß Leute, die das Töten von Tieren für Unrecht hielten oder augenblicklich keines hatten, vor allem aber die Ärmeren, denen ein solches Opfer zu kostspielig war, statt des Tieres eine Nachahmung aus Backwerk opferten. So die Pythagoreer; der Meister selber bringt eine βοῦc cταιτίνη dar (Porphyr. Pyth. 22), und von Empedokles berichtet Athenaeus I 3A: Ἐμπεδοκλῆc ... Πυθαγορικὸc ὢν καὶ ἐμψύχων ἀπεχόμενος ἐκ cμύρνης καὶ λιβανωτοῦ ... βοῦν ἀναπλάcας κτλ.[1]) Als im Mithridatischen Krieg den Belagerten in Kyzikus die Fleischnahrung ausgegangen ist, legen sie der Persephone ein gebackenes Kalb auf den Altar (Plut. Luk. 10. App. Bell. Mithr. 75). In Athen waren solche Opfer besonders bei der Feier der Diasien häufig. Als Sühnfest ließen sie eigentlich nur blutige Opfer zu, und zwar holokaustische (vgl. Xen. Anab. VII 8, 4f.), da sich aber das ganze Volk daran beteiligte, θύουcι πολλοὶ οὐχ ἱερεῖα, ἀλλὰ θύματα ἐπιχώρια (Thuk. I 126), was der Scholiast erklärt: πέμματα εἰc ζῴων μορφὰc τετυπωμένα[2]), und eine inschriftlich erhaltene attische Opferanweisung fordert für Kronos einen βοῦc χοινικιαῖοc (IG III 77 = v. Prott, Fasti gr. 8, 23). Es ist natürlich, daß man am liebsten und häufigsten Nachbildungen von Rindern opferte, der Kuchen war ebenso billig herzustellen wie ein anderer, und der Gott freute sich des stattlicheren Tieres mehr. Die gewöhnliche Bezeichnung für das gebackene Opferrind war βοῦc, ohne weiteren Zusatz. So in der erwähnten Inschrift IG III 77, bei Pollux VI 76: κέκληνται δὲ ἀπὸ τοῦ cχήματος (cελῆναι) ὥcπερ καὶ ὁ βοῦc und Photius u. cελήνη· ... καὶ ἀρεcτὴρ καὶ βοῦc καλεῖται. Auch Hesychios erklärt unter dem einfachen Stichwort βοῦc· πόπανόν τι τῶν θυομένων. Daneben finden wir die Benennung βοῦc ἕβδομοc. Suidas u. d. W. b.: ἐκάλουν δὲ αὐτὸν βοῦν, προcτίθεντεc καὶ τὸ ἕβδομον.

Woher dies Epitheton?

---

1) Vgl. Diels Vorsokr. Emped. Frgm. 128 S. 220.

2) Vgl. Prokl. zu Plat. Pol. p. 419C, und überhaupt Plat. Phaon bei Athen. X 441F V. 8, Athen. XIV 646E, Bekker, Anecd. 249. Über die gleiche Sitte in Ägypten Herod. II 47, Plut. Is. et Osir. 30.

Bei Eustath. zu Σ 576 p. 1165 heißt es: βοῦς παρὰ τοῖς παλαιοῖς ἐλέγετο καί τι πέμματος εἶδος, ἀφ' οὗ παροιμία τὸ βοῦς ἕβδομος, ἔχουσα λόγον τοιόνδε· σελῆναι πέμματα ἦσαν πλατέα κυκλοτερῆ, ἐπὶ δὲ ἓξ σελήναις τοιαύταις βοῦν, φασιν, ἕβδομον ἔπεττον, κέρατα ἔχοντα κατὰ μίμησιν πρωτοφυοῦς σελήνης. ἔθυον μὲν οὖν καὶ ἐπὶ τέσσαρσι ποπάνοις τοῦτον τὸν βοῦν καὶ ἐκάλουν αὐτὸν πέμπτον βοῦν, μᾶλλον μέντοι ἐπὶ ταῖς ἓξ ἔθυον αὐτόν, ὃς καὶ ἐκαλεῖτο διὰ τοῦτο ἕβδομος βοῦς. ὁ δὲ ταῦτα ἱστορήσας Παυσανίας κτλ. Sachlich damit übereinstimmend sagt Suidas u. βοῦς ἕβδομος b: πέμματα κέρατα ἔχοντα κατὰ μίμησιν τῆς πρωτοφαοῦς σελήνης. ἐκάλουν δὲ αὐτὸ βοῦν, προστιθέντες καὶ τὸ ἕβδομον, ὅτι ἐπὶ ἓξ ταῖς σελήναις ἐπεθύετο οὗτος ἕβδομος, ὡς Εὐθυκλῆς ἐν Ἀταλάντῃ κτλ.[1]) Das stammt, wie der verschiedene Wortlaut zeigt, aus einer andern Quelle als die Nachricht des Eustathius[2]), aus welcher wissen wir nicht; Euthykles ist sie natürlich nicht, der hat nicht Antiquitäten gesammelt und doziert, sondern nur von dem Opfer selbst gesprochen. Aber auch bei Eustathius können die letzten Worte καὶ ἐκαλεῖτο διὰ τοῦτο κτλ. nicht mehr Pausanias gehören, wie aus Folgendem zu schließen ist: Suidas hat in einem anderen Artikel, u. ἀνάστατοι, ebenfalls Pausanias ausgeschrieben, oder den noch älteren Gewährsmann, aus dem dieser schöpft, und dessen Werk einen Passus über Kuchenopfer enthielt, und zwar gibt er den ausführlichsten und gelehrtesten Auszug, auch die reichlichsten Zitate, aber er bricht schon bei μᾶλλον δὲ ἐπὶ ταῖς ἓξ ἕβδομον βοῦν ab. So ist also nur durch einen Scholiasten und einen Lexikographen aus byzantinischer Zeit bezeugt, daß der Name von dem Seleneopfer herrührte. Daraus folgt nicht, daß die Angabe falsch ist, aber man darf nicht sagen, sie sei durch Gelehrte ersten Ranges verbürgt, wie es Roscher a. O. tut.[3]) Um so

1) Ebenso Apostol. V 8 Götting. Ausg. der Paroemiogr. gr. II 332.

2) Nicht auseinandergehalten von Roscher, Abh. der Sächs. Akad. d. Wiss. 1904 XXIV 1 S. 105.

3) Wahrscheinlich hat man sich die Sache folgendermaßen zu denken: Das Opfer ist älter als der Name, gewiß hat man schon vor Pythagoras den Kuchen in Rindsgestalt statt des lebenden Tieres dargebracht, aber der hieß einfach βοῦς. Als nun, oder weil dieser Kuchen besonders in dem Opfer für die Mondgöttin neben den sechs flachen sog. σελῆναι Verwendung fand, wurde das ἕβδομος zunächst nur für diesen Kult, und auch da nicht als sakraler Terminus (vgl. den Ausdruck β. πέμπτος), hinzugefügt, später aber auch für die gleichen Darbringungen bei andern Opfern gebraucht. Aber wenn der Ausdruck ἕβδομος zuerst beim Seleneopfer angewandt wurde, so ist damit noch nicht bewiesen, daß auch das Sprichwort, von dem wir gleich zu reden haben werden, darauf zurückgeht, denn das bekommt Sinn und Pointe nur, wenn dem β. ἑ. lebende Wesen gegenüberstehn. Das Sprichwort kann also wohl erst dann entstanden sein, als der auch sonst, und zwar auch ganz allein für sich ge-

sicherer ist die Tatsache selbst bezeugt, daß der βοῦς ἑβδομος heißende Kuchen neben sechs andern, wegen ihrer Form σελῆναι genannten, der Selene geopfert wurde.[1]) Zum Überfluß bezeugen es außer den zitierten Schriftstellern noch Poll. VI 76: πελανοὶ δὲ κοινοὶ πᾶσι θεοῖς, ὡς αἱ σελῆναι τῇ θεῷ, und vor allem Kleitodemos bei Hesych. u. βοῦς ἑβδ: ὅτι δὲ πέμμα ἐστὶ καὶ τῆς Σελήνης ἱερόν, Κλειτόδημος ἐν Ἀτθίδι φησί.[2]) Die Siebenzahl hat im Kult der Göttin eine Bedeutung gehabt[3]); der Grund, warum ihr nicht sieben Selenen dargebracht wurden, war offenbar der, daß man den Wert der Gabe durch das Hinzufügen eines (symbolischen) Tieropfers erhöhen wollte. Und der βοῦς mußte noch besonders geeignet erscheinen, weil die Hörner an die Gestalt des jungen Mondes erinnerten.[4]) Pollux VI 76 fährt fort: ὥσπερ καὶ ὁ βοῦς· πέμμα γάρ ἐστι κέρατα ἔχον πεπηγμένα, προσφερόμενον Ἀπόλλωνι καὶ Ἀρτέμιδι καὶ Ἑκάτῃ καὶ Σελήνῃ. Mögen die Göttinnen identisch sein, so tritt doch Apollon hinzu. Dazu kommen zwei Altarinschriften von der athenischen Akropolis (IG II 1666 u. 1668 = Ziehen, Leg. sacr. 22 u. 22b) ... ιο [θύειν τ]ρεῖς ἑβδόμους βοῦς und ... νος [βοῦς] ἑβδόμους. Vielleicht ist ιο wirklich zu Ἡλίου und νος zu Ἀπόλλωνος zu ergänzen, woran Ziehen zweifelnd denkt, dann hätten wir auch hier wieder verwandte Götter; das muß dahingestellt bleiben: sicher ist aber der βοῦς χοινικιαῖος für Kronos IG III 77, dem ein πόπανον δωδεκόμφαλον καθήμενον vorangeht, was zu der Bemerkung des Zenobius (bei Miller, Mél. de litt. grecque, Paris 1868 S. 357) stimmt: μετὰ ποπάνων ἔνιοι καθαγιάζουσι (βοῦν ἑβδομον). Endlich sagt Hesych. u. βοῦς· πόπανόν τι τῶν θυομένων, οὕτως ἐν ταῖς ἁγιωτάταις Ἀθήνησι θυσίαις. Möglicherweise stammt auch das wie die Bemerkungen u. βοῦς ἑβδομος aus Kleitodemos (vgl. Müller, Frgm. hist. gr. I 362 Nr. 16), sicherlich ist das Zeugnis unverdächtig. Schon Siebelis hat die Worte auf die uralten, ehemals hochheiligen Diasien bezogen, wie ich glaube mit Recht, jedenfalls wird niemand dabei an Seleneopfer denken. Man hat die Kuchen also auch andern Göttern geopfert, viel-

---

opferte Kuchen β. ἑ. genannt und in Gegensatz zu den ἔμψυχα gestellt wurde, wie wir es in den Erklärungen finden.

1) Vgl. Herm. XXXVIII 568f. Archiv f. Rw. VII 437, dem gegenüber die erneute Feststellung der Tatsache Abh. Sächs. Akad. 1904 S. 105 überflüssig war.

2) Vgl. auch Hesych. u. σελήνας und Phot. u. σελήνη. Aus Plat. Phaon bei Athen. X 441F V. 10 ist auf die gleichen Opfer für Κουροτρόφος nicht zu schließen. Mit demselben Recht würde man aus der Stelle folgern, daß ihr gebratene Hasen geopfert, oder Heroen die Felle der Opfertiere geweiht wurden.

3) Usener, Rhein. Mus. 1903 S. 350. Roscher, Abh. Sächs. Akad. 1904 S. 21f.

4) Vgl. außer den zitierten Stellen (πρωτοφαοῦς) Suid. u. ἑβδομαῖος, auch Hor. c. IV 2, 56f.

leicht allen, und zwar nicht als eine Zugabe zu sechs andern (das ist nur für Selene bezeugt), sondern als selbständige und einzige Opfergabe, oder auch neben einem oder mehreren gewöhnlichen Kuchen. In Verbindung mit blutigen Opfern sind sie wohl niemals dargebracht worden, das hätte keinen Sinn gehabt. Bedenken wir, daß in den weitaus meisten Fällen der Unbemittelte, von dessen bescheidener Gabe Inschriften und Schriftsteller schweigen, dem Gotte seinen gebackenen βοῦς dargebracht hat, so werden wir uns nicht wundern, wenn die Zahl der Zeugnisse nicht noch größer ist.

Aber βοῦς ἕβδομος hat noch eine andere Bedeutung bekommen, ohne die wir wahrscheinlich überhaupt nichts von ihm erfahren haben würden, eine sprichwörtliche: man nannte einen stumpfsinnigen Menschen so. Im 5. Jahrhundert existierte das Sprichwort schon, Euthykles in der Atalante hat es angewandt, ob vielleicht auch aufgebracht? Eine Komödie konnte ja wohl zu solch einem Witz Gelegenheit bieten, der dann geflügeltes Wort wurde. — Für dergleichen hat sich die späte Literatur interessiert, und sie hat uns ein ganzes Nest von Zeugnissen überliefert, leider meist konfus und korrumpiert. Um die Übersicht zu erleichtern, setze ich sie hierher, bemerke aber, daß die verschiedenen Handschriften der Parömiographen noch manche Abweichungen von dem Text, den ich nach der Ausgabe von Leutsch-Schneidewin, Göttingen 1851, gebe, aufweisen, die zwar nichts Wesentliches ändern, aber ihre Unsicherheit zeigen.

I. Suid. u. βοῦς ἕβδομος a: ἐπὶ τῶν ἀναισθήτων. οἱ γὰρ πένητες ἔμψυχον μὴ ἔχοντες θῦσαι, ἔπλαττον ἐξ ἀλεύρου. θυομένων δὲ τῶν ἐξ ἐμψύχων, προβάτου, ὑὸς, αἰγὸς, βοὸς, ὄρνιθος, χηνὸς, ἐθύετο ἕβδομος ὁ ἐξ ἀλεύρου· καὶ διὰ τὸ εἶναι αὐτὸν ἄψυχον ἐξεδόθη εἰς παροιμίαν.

II. Suid. u. θῦσον: ὅτι ἐξ θυσίαι ἐξ ἐμψύχων ἐθύοντο, προβάτου ὑὸς βοὸς αἰγὸς ὄρνιθος χηνὸς, ἐθύετο ἕβδομος ἐξ ἀλεύρου.

III. Makarios II 89 (Bd. II 152) cod. S: βοῦς ἕβδομος ἐπὶ τῶν ἀναισθήτων· οἱ γὰρ πένητες τῶν Ἀθηναίων ἐξ ἀεὶ θύοντες ἔμψυχα, πρόβατον ὖν αἶγα ὄρνιν βοῦν χῆνα, ἕβδομον ἐπέθυον πέμμα τετράγωνον. ἐπειδὴ τοίνυν ἀναίσθητον ἐδόκει τὸ ζῷον, ἐπισκώπτοντες τοὺς ἀνοήτους ἐκάλουν βοῦν ἕβδομον.

IV. Makarios cod. K sonst gleichlautend, nur: ἔμψυχα, πρόβατον ὖν αἶγα ὄρνιν πετεινὸν χῆνα.

V. Diogenian III 50 (Bd. I 224): βοῦς ἕβδομος ἐπὶ τῶν ἀναισθήτων. ἕβδομος δὲ, ὅτι ἐξ θύοντες, πρόβατον ὖν αἶγα ὄρνιν πετεινὸν χῆνα, ἕβδομον τὸν βοῦν ἔθυον.

VI. Apostol. V 8 (Bd. II 332): οἱ δέ φασιν ἕβδομον βοῦν, ὅτι οἱ πένητες ἔθυον ἔμψυχα ἐξ, πρόβατον ὖν αἶγα ὄρνιν πετεινὸν χῆνα, καὶ ἕβδομον βοῦν.

VII. Zenob. bei Miller, Mélanges de litt. grecque Paris 1868 S. 357: βοῦς ἕβδομος· ἐπὶ τῶν ἄγαν ἀναισθήτων εἴρηται ἡ παροιμία. πλάττεται γὰρ παρὰ Ἀθηναίοις οἷον σμῆγμα τετράγωνον ἐξ ἀλεύρου, ὃ μετὰ ποπάνων ἔνιοι καθαγιάζουσι καὶ φασὶν ἴσον ἱερείῳ τῷ μεγίστῳ . . . ἕβδομον δὲ, ἐπειδὴ τὰ ἔμψυχα ἓξ ἔθυον οἱ πένητες πρόβατον ὖν αἶγα ὄρνιν βοῦν χῆνα καὶ ἕβδομον τὸν πετεινὸν βοῦν. Μέμνηται τῆς παροιμίας Φιλήμων ἐν Φυλακῇ καὶ Ποσίδιππος ἐν Ἀρσινόῃ.

VIII. Anonym. bei Miller, a. O. S. 377: καὶ τὸ ἕβδομος βοῦς· ἐν Ἀθήναις γὰρ οἱ πένητες ἓξ ἔμψυχα θύοντες, πρόβατον ὖν αἶγα ὄρνιν χῆνα νῆσσαν, ἕβδομον ἐπέθυον πέμμα εἰς σχῆμα βοὸς πλασθέν, ὃ ἕβδομος ἐκαλεῖτο βοῦς.

Wir müssen nun versuchen, das Richtige herauszuschälen. Durchaus einleuchtend und bis auf die schwankende Stellung des βοῦς unanstößig ist, was Suidas sagt: Man hat zu Opfern sechs Tiere benutzt, die Armen aber, denen ein lebendes zu teuer war, halfen sich damit, daß sie ein Rind aus Brot- oder Kuchenteig buken und statt eines lebendigen darbrachten. Auch der Sinn des Sprichworts ist danach klar: der Stumpfsinnige heißt βοῦς ἕβδομος, weil er ἀναίσθητος ist, wie das gebackene Tier, das doch den Anspruch machte, den ἔμψυχα gleichwertig zu sein; der ἀναίσθητος hat Menschengestalt, aber es lebt kein Geist in ihm. Die Bezeichnung aber des gebackenen Tieres als ἕβδομος erklärt Suidas, doch wohl älteren Vorgängern folgend, damit, daß es im ganzen sechs zu Opfern geeignete und benutzte Tierarten gegeben habe, zu denen der Kuchen, der ein Tieropfer ersetzen oder richtiger vorstellen sollte, als siebentes komme.[1]) So und nicht anders sind seine Worte zu verstehn, und vor Roscher (Arch. f. Religwiss. VI 64ff. Vgl. VII 422, 1) hat sie wohl auch niemand anders verstanden. Theophrast (bei Porphyr. De abst. II 25 S. 84 Bern.) sagt: βοῦς γὰρ καὶ πρόβατα πρός τε τούτοις ἐλάφους καὶ ὄρνιθας αὐτούς τε . . . σιάλους σφάττομεν . . . τοῖς θεοῖς, und Bernays bemerkt dazu S. 108: . . . „er zählt die in Griechenland vorzugsweise ge-

1) Ich leugne nicht, daß man das Sprichwort lieber an etwas Konkreteres anknüpfte als die 'abstrakte Zahl opferbarer Tiere' (Zuschrift eines Ungenannten bei Roscher, Abh. Sächs. Akad. 114, vgl. Ziehen, Burs. Jahresber. CXL 1908, III 55), aber man beachte, daß Suidas (I) und Zenobius (VII) vor ἓξ ἔμψυχα den Artikel haben, d. h. doch wohl 'die bekannten' sechs Opfertiere. Indessen, ob ihre Erklärung zutreffen mag oder nicht, wichtiger ist, ob die Nachricht selbst richtig ist.

opferten Tiere auf: Ochsen, Kleinvieh (πρόβατα, d. h. Schafe und Ziegen), Hirsche, Vögel (ὄρνιθες, d. h. nach griechischem Sprachgebrauch Hühner), Mastschweine, eine Liste, die von unsern sonstigen Nachrichten nur in dem einen Punkte abweicht, daß sie für das Hirschopfer eine weitere Verbreitung zu bezeugen und es nicht auf einzelne Artemiskulte zu beschränken scheint", und S. 186 „die bei Suidas u. βοῦς ἕβδ. erhaltene Liste der sechs zum Opfern brauchbaren Tiergattungen πρόβατον usw." Die Schrift war tendenziös, es kam Theophrast darauf an, zu zeigen, daß der Gaumenreiz, also die Schmackhaftigkeit, die Wahl der Tiere bestimmt habe, deshalb wird er auch die selten geopferten Hirsche genannt haben, die Gans aber wird fehlen (denn unter ὄρνιθες kann man sie nicht mitverstehn), weil sie erst später, als der Kult ausländischer Gottheiten, vor allem der Isis, größere Verbreitung fand, häufiger geopfert worden ist[1]), aber beschränkt darauf waren Gänseopfer nicht, und wenn auch nicht alle Beispiele, die Stephani, Compte rendu 1863 S. 79 zusammengestellt hat, sicher sind[2]), so werden doch einige bestehn bleiben, zu denen neuerdings noch ein unzweifelhaftes hinzugekommen ist: auf einem Relief aus Aigina, das Sam Wide Ἐφημ. ἀρχ. 1901 S. 113 f. publiziert hat, sehn wir ein Artemisopfer dargestellt, die Opfertiere aber sind ein Hirsch und eine Gans.[3]) Also auch Theophrast nennt als opferbare Tiere Rind, Schaf, Ziege, Schwein, Hahn und Huhn (ὄρνιθες)[4]); im übrigen wissen wir ja auch sonst, welche Tiere die Griechen zu opfern pflegten, und brauchen weiter keine Listen, um die Richtigkeit der Angaben des Suidas zu beweisen.

Die Parömiographen stimmen untereinander und mit Suidas darin überein, daß sie dieselben Opfertiere nennen und den ἔμψυχα den βοῦς ἕβδομος gegenüberstellen, zu erklären wird nur sein, wie einige (IV, V, VI vgl. VII) zu dem πετεινόν gekommen sind und alle[5]) zu der sonderbaren Behauptung, daß gerade die Armen diese Tiere geopfert hätten.

Roscher, der aus den Parömiographen ‘mit voller Sicherheit’ (Arch. f. Rw. VI 64) erschlossen zu haben glaubt, es handle sich um ein hebdomadisches Opfer von sechs Tieren und einem Kuchen, hat richtig erkannt (Arch. f. Rw. VII 428, 1, vgl. schon VI 66), daß ‘die gute Tradition bei Ma-

1) Diod. I 84. Paus. X 32, 9. Vgl. Wolff, Porphyr. De philos. ex orac. haur. 191. Schoemann, Griech. Altert.[4] II 238, Bernays a. O. 186.

2) S. Wolff, Phil. XXVIII 190 f.

3) Mit Recht erinnert Wide an die ὄρνιθες ἐδώδιμοι neben dem Wild bei Paus. VII 18, 7.

4) Vgl. Polyaen. IV 24 ἡνίκα ὄρνιθες ᾄσωσι πρῶτον.

5) Aus dem Fehlen der betr. Worte bei Diogenian (Nr. V) ist nicht zu schließen, daß er anderer Ansicht war; seine Angaben sind nur unvollständiger.

karios [III, IV und Zenob. VII] nicht bloß aus dem richtigen Zusatz τῶν Ἀθηναίων, der in den sonstigen Zeugnissen fehlt[1]), erhellt, sondern auch aus dem zu πέμμα hinzugefügten τετράγωνον, das übrigens auch der Millersche Zenobius [VII] bietet'; wir werden also von dieser 'besten Überlieferung'[2]) auszugehn haben.

Zunächst das πετεινόν. πετεινός heißt in byzantinischer Zeit[3]) 'Hahn', z. B. bei Kedren. 633 Bonn., Constant. Porphyrogenn. Πρὸς Ῥωμ. 78, 3 Bonn.[4]) Opfer von Hähnen sind ja bekannt, die Parömiographen mögen sie in der Liste der Tiere vermißt haben, unmöglich aber kann sie das bewogen haben, ein anderes Tier, das an der Stelle stand, zu streichen und durch πετεινός zu ersetzen, das Schwanken der Überlieferung zeigt die Bedenklichkeit und Verlegenheit der Schreiber. Verfällt doch der Anonymus, dem wir VIII verdanken, sogar darauf, eine Ente einzusetzen.[5]) Wieder aber bewährt sich cod. S des Makarios (III), von dem die Herausgeber II praef. § 6 sagen, *ut firmissimum emendationis fundamentum positum esset*, von K (IV) nur: *hic illic extricandae verae scripturae profuit* (I praef. XXXIV), und neben ihm Nr. VII. Beide haben an fünfter Stelle βοῦν, das Wort, das unter keinen Umständen fehlen darf[6]), an derselben Stelle, wo IV, V, VI das πετεινόν eingedrungen ist.[7])

Es scheint wirklich so, als ob die Parömiographen, die sich an dem βοῦν an fünfter Stelle stießen, Roscher die Priorität der Entdeckung einer Hebdomas, also eines gleichzeitig dargebrachten Opfers von sechs Tieren und einem Kuchen streitig machen. Hatte man aber eine Hebdomas, so war der lebende βοῦς neben dem βοῦς ἕβδομος unmöglich, denn dieser

---

1) VIII hat auch ἐν Ἀθήναις, was also nur bestätigt.

2) Roscher, Arch. f. Rw. VII 433 u. Demgegenüber vgl. die Quellenbeurteilung und Behandlung Arch. f. Rw. VII 428, Abh. Sächs. Akad. 109.

3) Wie noch heute im Neugriechischen. Vgl. Ad. Wilhelm, Österreich. Arch. Jahreshefte IX 278.

4) S. die Zuschrift von Politis, Abh. Sächs. Akad. 1904 S. 126.

5) Man darf also nicht sagen, daß Entenopfer literarisch bezeugt seien (Wolff, Philol. XXVIII 189).

6) Roscher meint Arch. f. Rw. VI 65, VII 433, Abh. Sächs. Akad. 111, βοῦν habe ursprünglich an erster Stelle gestanden, wofür keine Überlieferung den geringsten Anhalt gibt.

7) Suidas oder seinem Gewährsmann kam es zur Erklärung des Sprichworts nur auf die Gegenüberstellung der ἔμψυχα und des ἄψυχον an, da hat er gemeint, die Vierfüßler zusammenstellen zu müssen, wo es dann freilich keinen Unterschied machte, ob βοῦν an die vierte (I) oder die dritte Stelle (II) kam. Die Parömiographen haben denselben Zweck, aber wie sehr sie ihn über dem Bemühen, einen ihnen verständlichen Text zu schaffen, vergaßen, zeigt VI und VIII, wo von der παροιμία gar nicht mehr die Rede ist.

sollte ihn ja ersetzen. Man strich also das erste βοῦc. Nun aber hatte man nur fünf Tiere, und für den verschwundenen βοῦc mußte ein Ersatz gefunden werden. Da war das πετεινόc das Nächstliegende, im gewöhnlichen Sprachgebrauch hieß ja ὄρνιc nur Huhn. Wir aber können uns freuen, daß das byzantinische Wort den späten Ursprung des Einschiebsels so deutlich an der Stirn trägt.

Als ein ferneres Indizium für die relative Güte der Überlieferung bei Makarios ist ἐπέθυον gegenüber dem ἔθυον der andern Fassungen[1]) anzusehn. Roscher erklärt Abh. Sächs. Akad. 110 'man opferte zunächst sechs lebendige Tiere, ein Schaf, ein Schwein usw. und nach diesen an siebenter Stelle einen Kuchen in Ochsengestalt'. Es ist merkwürdig, daß gerade er auf das Kompositum solchen Wert legt, denn eine 'Hebdomas' ist nur ein Opfer, muß also gleichzeitig dargebracht werden und darf nicht in ein Haupt- oder eigentliches Opfer und ein Nachopfer[2]) zerlegt werden. ἐπιθύειν kann hier nur heißen 'dazu', d. i. 'außerdem opfern', wie dies ja eine ganz gewöhnliche Bedeutung der Präposition ist.[3]) Also sechs ἔμψυχα pflegte man zu opfern, als siebentes kam hinzu der βοῦc ἑβδομοc.

Endlich scheint mir für III zu sprechen, daß τὸν βοῦν hinter ἕβδομον fehlt. Roscher (Arch. f. Rw. VII 422) setzt es freilich als selbstverständlich ein und ändert damit die beste Überlieferung, wie auch die Herausgeber eine Lücke markiert haben, aber in I und II steht auch nur ἐθύετο ἕβδομοc ὁ ἐξ ἀλεύρου, und an unserer Stelle wird man sich sogar besser ἔμψυχον als βοῦν hinzudenken.

In VII, dessen sonstige Trefflichkeit auch die nur hier vorliegenden Zitate beweisen, ist am Ende nun allerdings ein vollkommener Nonsens hineingekommen, aber nicht infolge einer Schlimmbesserung, des gefährlichsten Schädlings der Texte, sondern aus purer Gedankenlosigkeit, wie es scheint, ganz mechanisch. In der Vorlage hat sicher über βοῦν bereits πετεινόν gestanden und ist dann mit in den Text geschrieben worden.

Will man eine Herstellung versuchen, hat man also III und VII zugrunde zu legen; ob sie bei dem Zustand auch dieser besten Überlieferung möglich ist, ist freilich die Frage, aber in Ordnung wäre alles, wenn man in III statt θύοντεc schriebe θυόντων, und in VII wäre die Operation

1) ausgenommen VIII.

2) Das wäre es doch, wie ein πρόθυμα ein (selbständiges, meist anderen Gottheiten dargebrachtes) Voropfer ist.

3) Pausanias bei Eustath. p. 1165 ἐπὶ δὲ ἓξ celήναιc ... βοῦν ἕβδομον ἔπεττον und ἔθυον μὲν οὖν καὶ ἐπὶ τέccαρcι ποπάνοιc ... τὸν βοῦν, und Suid. u. βοῦc ἑβδ. b ἐπὶ ἓξ ταῖc celήναιc ἐπεθύετο οὗτοc ἕβδομοc. Gelten soll er doch hier sicher als das Hauptopfer, nicht als das Dessert.

auch nicht zu kompliziert oder kühn, schriebe man: ἕβδομον δέ, ἐπειδὴ τὰ ἔμψυχα ἓξ ἔθυον, πρόβατον ὖν αἶγα ὄρνιν βοῦν χῆνα, ⟨ἔθυον⟩ οἱ πένητες καὶ ἕβδομον τὸν [πετεινὸν] βοῦν. Die Verderbnis wäre so zu erklären, daß man οἱ πένητες versehentlich hinter das erste ἔθυον setzte und dann das (jetzt unverständlich gewordene) zweite ἔθυον strich. Nehmen wir gar an, die Namen der Tiere seien als Glossem erst später in den Text gekommen, was durchaus nicht unwahrscheinlich ist[1]), so wäre nur hinter ἔθυον ein zweites ἔθυον einzusetzen und alles wäre in Ordnung: ἐπειδὴ τὰ ἔμψυχα ἓξ ἔθυον, ⟨ἔθυον⟩ οἱ πένητες καὶ ἕβδομον τὸν βοῦν.[2]) Das sind Möglichkeiten, ein sicheres Resultat aber ist: βοῦν stand im Archetypos in fünfter Reihe, und πετεινόν haben erst die Byzantiner an seine Stelle gesetzt.

Die Hebdomas soll bestehn aus einem Schaf, einem Schwein, einer Ziege, einer Taube[3]), einem Huhn, einer Gans. Denn auf das ein legt Roscher Gewicht (Arch. f. Rw. VII 425, Abh. Sächs. Akad. 110f.), es sei ungrammatisch, die Tiernamen im Singular ohne Artikel zu setzen, wenn nicht ein einzelnes Exemplar der Gattung bezeichnet werden solle. Aber wenn nun Plato Lach. 196E sagt: ἀλλ' ἀνάγκη ὁμοίως λέοντα καὶ ἔλαφον καὶ ταῦρον καὶ πίθηκον πρὸς ἀνδρείαν φάναι πεφυκέναι, und Galen Anat. VII 15 (II 644 Kühn) bei der Aufzählung der δερτά auch die 'unerhörte Stellung von βοῦς' (vgl. Abh. Sächs. Akad. 111) riskiert: τὸ ζῷον ἕν τι τῶν δαρτῶν ὀνομαζομένων οἷον ἢ πρόβατον ἢ βοῦν ἢ αἶγα?[4])

Mögen Opfer von Hebdomaden vorgekommen sein — wir wissen es nicht, Roscher hat nur ein Beispiel aus Vergil (Aen. VI 38f.) beibringen können:

> nunc grege de intacto septem mactare iuvencos
> praestiterit, totidem lectas de more bidentes,

wo wir ja gleich zwei auf einmal haben — so durfte doch nicht eine Menagerie zusammengestellt werden, sondern die Tiere mußten gleichartig[5])

---

1) Cod. K Diogen. III 50 Bd. I 224 hat sie ganz ungrammatisch eingefügt: οἱ γὰρ πένητες βοῦν ἔπλαττον ἐξ ἀλεύρου. θυομένων τῶν ἓξ ἐμψύχων
ου ος γος θος ου νος
πρόβατον ὖν αἶγα ὄρνιν πετεινὸν χῆνα βοῦν μὴ ἔχοντες ἔμψυχον ἀναλῶναι.

2) Vgl. II ὅτι ἓξ θυσίαι (NB. nicht ἱερεῖα, jedes reicht aus zu einer θυσία) ἐξ ἐμψύχων ἐθύοντο π. ὑ. β. α. ὸ. χ. ἐθύετο ἕβδομος ὁ. ἐ. ἀ.

3) περιστέριον, wie Roscher konjiziert, wenn er nicht jetzt doch vorziehn sollte, sie durch den Hahn zu ersetzen.

4) Vgl. Suid. u. θῦσον (II), auch S. 195.

5) Das bestreitet Roscher, Arch. f. Rw. VII 425f. mit allerlei Nachweisen, die nichts Neues (s. schon meine Kultusaltt. 106) und nichts zur Sache bringen, und kommt in seiner Polemik Abh. Sächs. Akad. 112f. darauf zurück, obwohl

sein oder doch beschränkt auf solche, die dem Gott auch sonst angenehm waren. Von allen genannten Tieren ist aber nur das Schaf allen Göttern als Opfer genehm, von den andern verschmäht der eine dieses, der andere jenes, und die Gottheit soll erst genannt werden, der man mit einem solchen Opfer kommen durfte.[1]) Denn wir dürfen nicht vergessen, daß hier von den gewöhnlichen Speiseopfern die Rede ist, nicht von Kulten, die ihrer Sonderbarkeit wegen auffallen und als Merkwürdigkeiten erwähnt werden, wie die holokaustischen Wild- und Geflügelopfer, die man der Artemis Laphria[2]) in Patrai (Paus. VII 18, 7) oder die ebenfalls holokaustischen, die die Messenier (Paus. IV 31, 9) den Kureten in ihrem μέγαρον[3]) καθαγίζουσιν.[4])

Aber es kommt noch ärger: diese Massenopfer sollen eine Eigentümlichkeit — der Armen in Athen gewesen sein. Roscher bemüht sich nachzuweisen (Arch. f. Rw. VII 430 ff.), πένης bezeichne 'den arbeitsamen Mann aus dem Mittelstande'. Daß auch ein πένης einmal ein Opfertier erschwingen konnte, ist natürlich zuzugeben, Suidas (I) sagt ja auch ausdrücklich ἔψυχον μὴ ἔχοντες θῦσαι, also bisweilen konnten sie es aufbringen; aber stelle man sich selbst einen Bauer in leidlicher Lage vor, wird der auch heute nur, wo das Konservieren des Fleisches so viel leichter ist, an einem Tage ein Schaf, ein Schwein, eine Ziege, Gans,

---

ich Arch. f. Rw. VII 440, 1 geschrieben hatte: 'Eine Zusammenstellung etwa von Eber, Widder und Hahn wäre auch für eine Trittys unerhört. Sonst ist die Mannigfaltigkeit nicht beliebt; entweder ein Rind und so und soviel kleinere Tiere derselben Art, oder überhaupt Gleichheit. Il. Ψ 146, 873; Soph. Trach. 760; Bakchyl. XVI 17 f.; Bull. de corr. hell. 1900 S. 235; Dittenberger, Syll. 615, 30; Or. gr. inscr. sel. I 214, 63 usw.' Bemerken will ich nur noch gegenüber Arch. f. Rw. VII 426, 1, daß Eidopfer von κάπρος, ταῦρος und κριός in der Literatur nur zweimal (Xen. Anab. II 2, 9 und Plut. Pyrrh. 6) vorkommen, wo Völker oder Könige Verträge schließen, und einmal auf einer noch nicht edierten Inschrift (s. S. 82, 2), wo es sich um den koischen Bürgereid handelt. Vgl. ferner Demosthenes XXIII 68 p. 642: οὐδὲ τὸν τυχόντα τρόπον τοῦτο ποιήσει (sc. διομεῖται), ἀλλ' ὃ οὐδεὶς ὄμνυς' ὑπὲρ οὐδενὸς ἄλλου, στὰς ἐπὶ τῶν τομίων κάπρου καὶ κριοῦ καὶ ταύρου κτλ. Schon ein Tier war viel und wurde nur bei besonders feierlichen Eiden geschlachtet, gewöhnlich genügte die Spende. Sie kommen aber als Seitenstück überhaupt nicht in Betracht, da sie ganz vernichtet und keiner Gottheit dargebracht werden.

1) Roscher, Abh. Sächs. Akad. 112 A. 202 bemerkt dagegen, wie es scheint im Ernst: 'Nach El. H. Meyer, German. Myth. § 265 opferte man in Upsala alle 9 Jahre sogar 9 männliche Wesen von jeder lebenden Art zur Versöhnung der Götter.'

2) 'Der Schlächterin', Robert in Prellers Griech. Myth. I 296, 2.

3) Vgl. Paus. IX 8, 1. Robert, Herm. XX 371 ff. u. a. m.

4) Vgl. Roscher, Arch. f. Rw. VII 433, Abh. Sächs. Akad. 113.

Huhn und Hahn schlachten — wenn wir das πετεινόν schon statt des βοῦν[1]) gelten lassen wollen?

Und nun die Reihenfolge der Tiere. Bei unserer Auffassung der Überlieferung kommt soviel nicht darauf an, wichtiger ist sie dem Verteidiger der Hebdomas, und Roscher kommt deshalb immer wieder darauf zurück[2]): die Tiere seien nach dem Wert oder Marktpreis geordnet worden. 'Schaf, Schwein, Ziege seien ungefähr gleichwertig gewesen, so daß ihre Reihenfolge ziemlich gleichgültig sein konnte' (Arch. f. Rw. VII 435 f.). Aber nach der S. 431 f. aufgestellten statistischen Tabelle, die natürlich wegen der Unzulänglichkeit des Materials und des völligen Mangels an Berücksichtigung der verschiedenen Zeiten so gut wie wertlos ist[3]), hat das Schwein einen höheren Wert als Schaf und Ziege, und sollte die Gans wirklich billiger gewesen sein als das Huhn?[4])

Wollte man, wie ich annehme, einfach die üblichen Opfertiere aufzählen, so war das Natürlichste, daß man das gewöhnlichste zuerst nannte und so fort bis zum seltensten: Schaf, Schwein, Ziege, Huhn, Rind, Gans, wie wir es in der besten Überlieferung der Parömiographen haben. Daß das Rind erst an fünfter Stelle steht, erklärt sich aus der Kostspieligkeit, daß die Gans die letzte einnimmt, aus der verhältnismäßigen Seltenheit des Opfers.[5])

Es bleibt uns noch eine Bemerkung über die Gestalt des βοῦς ἕβδομος übrig. Am natürlichsten stellt man sich ein gebackenes Rind vor, in der Weise, wie man heute bei uns Schweine und andere Tiere aus Marzipan

---

1) Wie ihn Roscher eigentlich los wird, der doch meint (Arch. f. Rw. VI 65, VII 433 u. 435, Abh. Sächs. Akad. 411), 'ursprünglich muß er an der Spitze der Reihe gestanden haben', ist mir nicht klar geworden. Wann ist er denn durch den Kuchen ersetzt worden? Und sollen die Reichen diese Hebdomaden, von denen wir sonst nie etwas hören, mit dem lebendigen βοῦς an der Spitze statt des βοῦς ἕβδομος am Ende dargebracht haben?

2) Arch. f. Rw. VII 433 f. 435 f. Abh. Sächs. Akad. 112.

3) Ich erwähne sie nur, weil Roscher, Arch. f. Rw. VII 435 sagt: 'aus den oben angeführten Opfertarifen folgt mit voller Sicherheit'.

4) und die Taube, die gar so viel wert auch nicht sein konnte, weil sie ja hinter dem Huhn rangierte?

5) Roscher hat (Arch. f. Rw. VII 436) die Opfertiere gezählt, die die von Prott, Fasti gr. gesammelten Inschriften erwähnen. Beweisen kann das Resultat bei der Zufälligkeit des Materials nichts, aber es ist doch interessant, daß es zu unserer Annahme stimmt: 'Schafopfer ungefähr 63 mal, Schweineopfer 33, Ziegenopfer 20, Rinderopfer 18, Huhnopfer 2 mal.' Die letzten verdanken wir dem Umstand, daß sich die eine Inschrift, die sie nennt, IG III 77, auf private Opfer bezieht. Umgekehrt erklärt der Charakter der andern Verzeichnisse (Festopfer) die große Zahl der Rinder.

backt. αἱ σελῆναι κέκληνται ἀπὸ τοῦ σχήματος, ὥσπερ καὶ ὁ βοῦς: die tellerförmigen Selenen ahmen das Bild des Mondes nach, der gebackene βοῦς das eines Rindes, sagt Pollux VI 76, πόπανον ... ἦν δὲ βοὶ παραπλήσιον Hesychios u. βοῦς; aber in III, IV, VII heißt das πέμμα 'τετράγωνον'. Der Kuchen muß also quaderförmig gewesen sein. Auffällt zunächst, daß Pollux a. O. sagt πέμμα κέρατα ἔχον πεπηγμένα; man sollte meinen, es verstehe sich von selbst, daß die Bäcker ihrem Kunstwerk auch Hörner, Beine und Schwanz gaben. Beine sicherlich, wahrscheinlich so, daß man den Kuchen auch hinstellen konnte, einen Schwanz vielleicht, die besonders charakteristischen Hörner aber muß man, wie aus Poll. a. O. zu schließen ist, noch eigens befestigt, also eingesetzt haben.[1]) Übrigens haben die Bäcker gewiß Naturtreue das eine Mal mehr, das andere Mal weniger erstrebt und erreicht, aber auch ein minder gelungenes Exemplar wird den Körper eines Rindes noch immer ähnlicher wiedergegeben haben als die Gurken, die die Lokrer[2]), oder die Äpfel, die die Athener[3]) durch Hineinstecken von vier Hölzchen statt der Beine und zweier statt der Hörner in einen Ochsen verwandelten. Man hat in dieser Beziehung nicht höhere Anforderungen gestellt als unsere Kinder heute an die gebackenen Osterhasen; nach Poll. I 30 f. machten die Boiotier durch dasselbe Verfahren wie die Athener einen Apfel zum Widder und brachten ihn dem Herakles statt eines solchen zum Opfer dar.

1) Sie haben gewiß niemals gefehlt, bemerkt zu werden aber verdient doch, daß nur die Stellen sie ausdrücklich erwähnen, wo von dem βοῦς als Seleneopfer die Rede ist, wo sie also ihre besondere Bedeutung haben (vgl. S. 223 f.), wie umgekehrt die πένητες gerade da wieder fehlen, natürlich, denn der Selene opferten auch die Wohlhabenden einen βοῦς ἕβδομος.

2) Zenob. V 5 Bd. I 116.

3) Apollodor bei Zenob. V 22 Bd. I 124. Suid. u. Μήλειος Ἡρακλῆς.

SACH- UND WORTREGISTER

A

Ackerbaugottheiten 126. 181 ff.
Ackerstier 210 f. 221.
ἀγαθὸς δαίμων 179, 4.
Ἀγριάνια 164.
αἴρεσθαι 122. 124 f.
αἴρεσθαι τοὺς βοῦς 105 ff. 113 ff.
Aithiopen 64, 1.
ἄκρατοι σπονδαί 28. 91. 179. 185 f.
ἄλφιτα 66 f. 69. 72.
Altäre bei Homer 19, 2.
Amazonenopfer 157.
ἀμεταστρεπτί 135.
ἀναιρεῖν 115 f.
ἀναστρέφειν 113. 125.
Ἀνεμοκοῖται 149.
ἀπάργματα 26.
ἀπαρχαί 46, 4.
ἀπάρχεσθαι 41, 1. 44. 46, 4. 57 f.
ἀποδειροτομεῖν 120.
ἀποφράδες ἡμέραι 29.
ἀπόρρητα 151.
ἀποσπένδειν 3 f. 28. 80.
ἄπυροι βωμοί 213. 221.
ἄρχεσθαι 57 f.
Ἄρτεμις Ἀγροτέρα 101. 148.
αὐχενίζειν 120.
αὐερύειν 110. 113. 115 f. 119. 125.

B

Backwerk in Tiergestalt 222.
Βασιλεύς (ἄρχων) 220 f.
Beschwörungen (der Winde) 146 ff. 185.
Blutspende 24. 31. 69. 104. 123. 143.
Boreas 146 ff.
Βορεασμοί 148.
βόθροι 151.
Brandgräber 141 f.
Brandopferaltar 4. 90.
Bubrostis 96. 189. 192.
Buphonien 203 ff.
βουφόνος 114. 205 ff. 213 f. 218.
βοῦς ἕβδομος 222 ff.
βουθυτεῖν 128, 1.
βουτύπος 114. 198 ff.

C

caedere 95.
Χαλαζοφύλακες 152.
χέρνιβες 71.
χερνίπτεσθαι 34 f. 43.
χέρνιψ 17. 34 ff. 40. 42. 45. 180.
χοαί 24. 36, 2. 38. 69. 143.
χρηστήρια 93. 95.
Chthonia 22.
Chthonischer Kult 123. 126 ff. 155 ff. 181 f.
Χύτροι 29. 37.

D

Dämonenfurcht 29 f. 39. 94. 101.
δαὶς θεῶν 64, 1. 76, 3.
δαλός (δαλίον) 17. 36.
δερτά 131.
διαβατήρια 10 ff. 38.
Diasia 71. 215. 217, 1. 222. 224.
Διὸς κῶδιον 95.
Dipolieen 203 ff.
Dipylongräber 140. 142.
Doppelbeil 218.
δρᾶν 217, 1.

E

Eirene, Altar der 19.
Eiresione 42.
ἐκφορά 85. 87.
ἐλαιόσπονδα 180.
Eleusinien 108. 111.
ἐναγής 215.
ἐναγίζειν 103.
ἐνάρχεσθαι 40. 47 ff.
ἐνατεύεται 132.
ἔνδορα 85 ff.
ἔγκατα 76. 90.
ἔνορχα 80 ff. 191. 194 f.
ἐντέμνειν 20. 80 ff. 92. 103 f. 113. 119 f. 216.
ἔντερα 76. 90.
ἔντομα 80 f. 103. 113.
ἐπάρξασθαι 44. 50 ff.
Epheben 105 ff. 115 f. 194.
ἐπικρῆσαι 52 f.
ἐπισπένδειν 86. 91.
ἐπιθύειν 91, 2. 229.
ἐπῳδαί 149. 151.
Erechtheus 193 f.
Erinyen 29, 2.
ἐσχάρα 23. 32. 138, 2.
Eselopfer 148.
Εὐχαίτης 188.
Eumeniden 22. 92. 129. 132. 134. 182.
εὐνοῦχα 80. 103.
εὐφημεῖν 55. 57.
ἐξάρχεσθαι 48.

F

Farbe, schwarze und rote 135.
Farbe der Opfertiere 26. 152. 161. 187 ff.
Fell der Opfertiere 86 ff. 170.
ferire 95.
Feuer kathartisch wirkend 18.
Fische, heilige 202.
Fischopfer 201 ff.
Flötenspiel 18, 5. 132.

Flußgötter 101 f.
Fruchtopfer 163. 166.

G

γαλαθινά 2.
Galle 98 f.
Gansopfer 200. 227.
Ge (Gaia) 19 ff. 24. 37 f. 132. 163. 188 f. 192.
Gebet 15. 40 f. 54 f. 59. 64.
Γενέσια 26. 134. 164.
γέρη 46. 85 ff. 88. 169 f.
Geschlecht der Opfertiere 81 f. 136. 191 ff.
Grab Wohnung des Toten 138, 2.
Gräber 136 ff.

H

Haarschneiden (dem Opfertier) 40 f. 44, 1. 57. 84.
Hades 131. 154 ff. 162. 182. 188. 191.
ἁγνὰ θύματα 28
Hahnopfer 142. 150. 152. 167. 190. 192.
αἱμακουρία 24. 184.
Halieia 22.
Harnblase 98 f.
Ἅρπυιαι 5. 153.
Hasenopfer 200.
Hebdomaden, Opfer von 228 ff.
Hekate 153. 160. 182. 190. 201. 224.
Hekatemahle 29. 83, 3.
ἑκατόμβη 2 f. 112. 116. 191.
Helios 20 ff. 155 ff. 181. 187. 191. 224.
Hephaistien 109, 1. 112. 116.
ἑρμῆς 176. 179.
Heroenkult 24. 81. 103 f. 127. 128, 1. 133. 189. 201.
Heroenreliefs 159 f.
Herolde 76. 174 ff.
Hesychos 132.
Εὐδάνεμοι 149.
ἱερά 8. 77. 78. 89, 4. 96 f. 166. 169, 4. 178.
ἱερεῖον (ἱερήιον) 1. 96 f. 199. 213. 218.
ἱερεύειν 1. 175. 201.
ἱερεύς 1. 96.
ἱεροποιοί 109 f.
ἱερῶσαι 175.
Hieroskopie 9 ff. 74. 78. 96.
ἱερώσυνα 2. 168 ff.
ἱλάσκεσθαι 148, 1.
Hirschopfer 197 ff. 227.
Hoden der Opfertiere 82 f. 85.
Holokausta 90, 2. 98. 100. 152. 167 f. 192. 197 f. 222.
Honig 7. 69. 72. 89, 2. 157 ff. 180 ff.
Honigkuchen 22. 26. 37. 181.
ὡραῖα (θύειν) 26. 163.
Horen 22. 163.
ὅρκια 82, 6. 103.
Ὑδροφόρια 37.
ὑδρόσπονδα 37 f. 180.
Hundeopfer 92. 104. 127. 190.

K

καλλιερεῖν 9 ff. 101.
Kaninchenopfer 200.
κανοῦν 42. 45. 47 ff.
καρποῦν 90, 2. 166 ff.
καταχύσματα 30.
καταρχαί 45.
κατάρχειν 42, 1.
κατάρχεσθαι 34. 40 ff.
κατάργματα 42. 44. 198.
καταστρέφειν 104. 113. 119. 122. 124 f.
κατευχή 40.
κατεύχεσθαι 40 f. 47.
καθαγίζειν 68. 231.
καθάρματα, καθάρσια 31 ff. 34, 1. 103. 135.
καθαρμοί 92.
κάθαρσις, Kathartik 14 f. 28, 2. 29 f. 39.
καθοσιοῦσθαι 68.
κατοιχόμενοι 133.
κεκραμένη σπονδή 91. 179.
κεραννύναι 20, 1. 53.
Körneropfer 32. 70.
κοιλία 172.
Kopf der Opfertiere 86 ff.
Kranz 17 f. 49. 104, 1.
κριθαί 13.
κτέρεα 137. 140.
Kuchen 45, 2. 67 ff. 72. 89, 4. 148.
Kuhopfer 121.
Kuppelgräber 138, 2.
κυκεών 66. 69.

L

λαιμοτομεῖν 120. 122.
Leber 99.
λήκυθος 141.
λίκνον 33, 1.
λοιβαί 71.
λουτήρια 36
Lutrophoren 140.

M

μάντις 93 f. 96. 100. 199.
Meeresgötter 101 f. 123.
μέγαρα 26. 150. 231.
μελίκρατον 26. 28. 90. 129 f. 167. 180 ff.
μελίσπονδα 180.
μελιτοῦττα 26.
Μὴν Τύραννος 170.
Menschenopfer 93. 127 f. 144. 147. 156. 189. 199. 213. 215 ff.
Milchspende 37. 180 ff.
μίσγειν 20, 1. 53. 186.
Mnemosyne 181.
Mohn 72.
Mordreinigung 30. 182.
Münzbilder, ilische 124.
Musen 181.
Musik beim Opfer 132.

N

νεκύσια 163 ff.
Νεμέσεια 164 f.
νεόκρατα 53, 1.
νηφάλια 22. 26. 37. 72. 127. 129 f. 148. 156. 180 ff.
νηφάλιοι βωμοί 131. 181.
Nikebalustrade 119.
νικητήριον 121. 167.
Nymphen 22. 27, 2. 64. 181. 183. 192.

O

Öl 129 f. 158 f. 183.
Ölzweig 129.
οἰνοχόοι 50 ff.
ὁλολύζειν 14 f. 17 f.
ὠμοθετεῖν 74.
Opferblut 17 ff. 24.
Opferfleisch 27, 2. 46. 132.
Opfergerste 17.

Opfergrube 136. 141 f.
Opferherd 90.
Opferkorb 48, 2.
Opfers, Ausführung eines 17. 36. 110. 114.
Opferschrot 7. 13. 30.
Opferspenden 178 ff.
Opfertiere, zum Altar geführt 109, 2.
Opfertische 32. 68. 177.

P

παλύνειν 66 ff.
Pan 81, 2. 182 f. 194.
παρέχειν (διδόναι) τῷ θεῷ 88 f. 170 f.
πάσασθαι 75.
πελανός 8. 25, 3. 37. 66 ff. 130. 212 f.
πέμμα 67 f. 71.
περίδειπνα 144. 164.
Persephone 25 f. 154. 161. 188. 191.
Pferdeopfer 22. 104. 127, 3. 150. 155 ff.
Phaiaken 55. 61. 64, 1.
φαρμακοί 190. 215.
φλογωπὰ σήματα 98 f.
Φόβος 100 f.
φθόις 76 f. 90.
πλημοχόαι 37. 102.
πόπανον 67 f. 71. 148.
Poseidonopfer 100. 102. 123, 1. 127 f. 155 f. 173. 188. 194. 201.
Präventivopfer 94.
Priapos 182 f. 201.
Priestersporteln 68. 76 f. 88. 90. 91, 3. 169 f. 172. 176 f.
προχύται 32. 48.
Proerosien 108. 111. 193.
προιερᾶσθαι 43.
προκατάρχεσθαι 43. 45.
προκατάργματα 42.
προσφάττειν 45.
προθύειν 31, 5. 45.
πρόθυμα 16. 31. 38. 42. 45, 2. 229, 2.
πρωτόγονος 1.
Proxenos 46.
Purpurfarbe 135.
πυρά 141.

R

Reinigungsopfer 95. 104. 135. 143, 1.
Reinigungszeremonien 96. 129. 182.
ῥήξεις 98 f.
Rinderopfer 128, 1. 142. 159.

S

Säkularfeier, römische 26. 189. 191.
Salz 13. 77.
Schächten 114. 123.
Schwuropfer (Eidopfer) 19 ff. 28. 59, 1. 77. 80. 82. 92. 95. 101. 103 f. 120. 122. 157. 186. 196. 230, 5.
σελῆναι 69. 223 ff.
Selene 181. 192. 223 ff.
Sosipolis 182.
Spenden 3. 20. 99. 121. 173 f. 178 ff.
σφαγαί 120, 1.
σφαγεῖον (σφάγιον) 19. 101 f. 110. 117.
σφάγια 78 ff. 90, 2. 92 ff. 103. 122, 2. 128. 147. 218.
σφαγιάζεσθαι 92. 94. 95, 1. 100. 103. 151. 218.
σφάζειν (σφάττειν) 20. 92. 95. 103. 115. 120.
σφίγγειν 109, 2.
σπλάγχνα 13 f. 21, 1. 30. 73 ff. 78 ff. 90. 98.
σπλαγχνεύειν 76. 78.
Stierkämpfe 105 ff.
Sühnopfer 28. 39. 59, 1. 60. 71. 81. 90 f. 92. 94. 103. 127. 130. 135. 143, 1. 147. 157. 185. 189. 216.
Symbole 158 f.

T

Tageszeit der Opfer 133 f.
ταρχύειν 138.
Taurokathapsien 108.
τέλεια 2 f. 82. 196.
τελήεσσα ἑκατόμβη 2.
τέλος 7.
τέμνειν 20. 79. (σπονδὰς τ.) 82 f. 103. 122.
Thargelien 215.
θεομοιρία 91. 170 f.
Theoren 46. 89, 2.
θησαυρός 72. 88.
θύεα 4. 63, 1. 64. 180.
θυήεις (βωμός) 4.
θύειν 4. 9 ff. 90. 199. 201. 218.
θυηλαί 4. 7 f. 65.
θύελλα 4 f. 153.
θύεσθαι 9 ff.
θυλήματα 7 f. 42. 45.
θύματα 7. 47.
θυώδης 6, 1.
θυόεις 4 ff.
θυοσκόοι 4.
θυσία 4. 7. 92. 101.
[θύ]στρα 88. 89, 4. 170.
Todesweihe 43.
τόμια 78 ff.
τόμιον 104.
Tongefäße 37, 1.
Totenbeschwörung 30, 3. 92.
Totenkult 126 ff.
Totenmahl 23.
Totenmahlreliefs 160, 3.
Totenopfer 59, 1. 81. 91, 1. 92. 94 f. 103. 107. 120. 158. 189 f.
Totenspenden 69. 71. 134. 183.
Toxaris 104. 127, 3. 157.
τραχηλίζειν 120, 1.
Trächtige Opfertiere 26.
τράπεζαι 142. 177. 208, 1.
τραπεζώματα 171.
Tritopatores 153.
τρίττοια (τριττύς) 82. 195 f.

U

οὐλαί 13 ff. 31 f. 77.
οὐλόχυται 15 ff. 31 ff. 34. 40 ff.
Unblutige Opfer 28, 1. 212 ff.
Unfruchtbare Opfertiere 81.
Ungemischte Weinspenden 91. 122.

V

Verschnittene Opfertiere 81. 103. 136.

W
Wasserspende 34ff. 180.
Weihrauch 6, 1. 17.
Wilde Jagd 160f.
Wildopfer 197ff.
Winde 92. 128. 146ff. 160, 3. 189.
Wolle 95.

Z
Zauber 37. 146. 185. 189f.
Zauberpapyri 153. 185.
Zeichendeutung (bei den σφάγια) 96ff.
Zeus Χθόνιος 126. 132. 188.
Γεωργός 127. 148.
Ὕπατος 182. 213.
Λυκαῖος 127. 132. 217.
Μειλίχιος 71.
Ὠμήστης 132.
Τέλειος 177.
Zunge der Opfertiere 172ff.

STELLENREGISTER

Aischylos Pers. 523 130.
Pers. 613 36. 183f.
Anthолog. Pal.
VI 156 35.
Appian Bell. civ.
I 110 45, 4.
Aristophanes
Fried. 948ff. 41, 2. 47.
Fried. 961 13. 43.
Lysistr. 181 84.
Arrian Anab.
I 11, 6 99f.
VI 19, 5 99f.
Artemidor Oneir.
I 8 p. 15 105ff.
Athenaios I 16B 172ff.
VI 261E 101f.
Demosthenes LIV
39 p. 1269 83.
Dionys. Hal.
VII 72 8. 41.
Euripides
El. 808ff. 41. 48.
El. 813 106f.
El. 1222 42.
Hek. 535ff. 127ff.
Hel. 1563 106f.
Iph. Aul. 955 48.
Iph. Taur. 244 42.
Phoin. 571ff. 46f.
Phoin. 1255ff. 97ff.
Herodot
VI 68 21, 1. 78.
VII 167 100.
Hesiod. Erg.
336ff. 28, 1.
Homer
A 314 28, 2.
A 449 15. 34.
A 471 55.
B 550 193.
Γ 103 19f. 187.
Γ 269 186.
Γ 273 43.
Γ 289 53.
Ζ 270 63, 1.
Ι 171 55.
Ι 220 7. 63, 1.
Ι 498 60. 63, 1.
Ϲ 560 66.
Τ 197 19f.
Τ 251 122.
Τ 254 15f. 43.
Υ 404 124.
Φ 132 28, 2. 157.
Ψ 30ff. 23.
Ψ 171ff. 157f.
α 110 53.
γ 340 55. 173.
γ 394 3. 44.
γ 445 34. 40. 44.
γ 448 110.
γ 453f. 115.
δ 759 14f. 31.
η 163 52f.
η 183 55.
ι 231 20. 63.
κ 528 119f.
λ 26ff. 36. 137.
λ 47 81, 5.
μ 357ff. 16f. 31. 36. 62.
ξ 77 66f.
ξ 250 1.
ξ 331 3. 28.
ξ 428 57. 64. 66f.
ξ 446 179.
ο 222 4. 14.
ο 261 63, 1.
ϲ 418 55.
φ 263 55.
φ 429 56, 1.
χ 493 28, 2.
Hymn. in Apoll. Del. 123 58.
Isokrates V 117 29.
Lukian Oneir. 3 p. 6 42.
Menandros Perikeir. 348 49f.
Frgm. III 370 Kock 13.
Pausanias
I 24, 4 205.
II 12. 1 151.
Plutarch
Ages. 6 46, 4. 198f.
Aristid. 21 24. 134. 184.
Caes. 66 42.
Lucull. 24 12.
Pelop. 21f. 93. 104. 157.
Porphyrios
De abst. II 10 106f.
Sophokles
Ai. 219 95.
Ai. 296 120.
Oid. Kol. 469ff. 36.
Theophrast
Char. 22, 4 8.
Char. 27, 5 111.
Περὶ εὐσεβ. (bei Porphyr. De abst. II 6) 7.
Περὶ εὐσεβ. (ebenda II 30) 209.
Thukydides
I 25 43ff.
I 126 71.
Xenophon
Anab. II 2, 9 196.
Hell. III 3, 3 10. 198f.

Scholien:
Apoll. Rhod.
1 517 173. 175.
Schol. Aristoph.
Plut. 1110 173 ff.
Ritt. 1167 13.
Wolk. 985 217, 1.
Schol. Eur.
Phoin. 1255 98 f.
Schol. Homer
A 449 13.
A 459 103. 113.
A 471 50.
Γ 103 21.
Γ 273 20 f.
γ 332 172. 174.
γ 441 13. 16. 31.
Schol. Homer
γ 445 16.
Eustath. zu [41. 45.
Ἀ 449 16. 31.
Σ 576 223.
γ 332 172.
κ 519 180.
Schol. Soph.
Oid. Kol. 1600 192.

Inschriften:
Dittenberger
Syll. 554, 10
(Kern, Inschr.
v. Magnesia 99) 89.
Syll. 589, 25
(IG VII 235,
Ziehen Leg.
sacr. 65) 47.
Syll. 598, 65
(Paton und
Hicks Inschr.
v. Kos. 27) 87.
Syll. 615
(v. Prott Fasti
gr. 4) 131 f.
IG II 467 ff. 105 ff. 193.
IG II 2, 35 b
(Ziehen Leg.
sacr. 12) 109 f.
IG III 77 166 f.

Date Due

Library Bureau Cat. no. 1137

BL
570
S825 34988
AUTHOR
Stengel, P.
TITLE
Opferbräuche der Griechen.

DATE LOANED	BORROWER'S NAME	DATE RETURNED
DEC 12 '91	ATLA PRESERVATION	

34988